جلد دوم

شارح

مولانا عبد الحفیظ صاحب

مکتبہ رحمانیہ

نام کتاب .... اشرف الانوار شرح نور الانوار

شارح .... مولانا عبد الحفیظ صاحب

ناشر .... مکتبہ رحمانیہ

مطبع .... افضل شریف پرنٹرز لاہور

ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح و اصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرما دیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

فہرست مضامین اشرف الانوار شرح اردو نورالانوار جلد دوم

عربی عکس
اشرف الجواب
حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کا
عظیم شاہکار
مکتبہ تھانوی دیوبند یوپی

مصنفؒ کا قول "الکلام" اس لفظ کی قید سے، مصنف اشارہ ہے کہ اس تقسیم کا تعلق کلام سے ہے کلمہ سے نہیں جس طرح چوتھی تقسیم کو تعلق کلام سے ہے کلمہ سے نہیں جس طرح چوتھی تقسیم کا تعلق بھی کلام ہی سے ہے اور دلیل اور ثالث تقسیم کا تعلق کلمہ سے کیونکہ تقسیم ثانی کے ذریعہ نظم مراد ہے۔ جب اور چوتھی تقسیم سے اس مراد کے اوپر اطلاع ہوتی ہے اور ان دونوں کا تعلق کلام سے ہے اس لئے تقسیم ثانی اور رابع کا تعلق بلا واسطہ کلام سے ہے۔ جبکہ اول تقسیم باعتبار وضع کے ہے جس کے معنے ہیں کسی لفظ کو معنے کیلئے متعین کرنا اور معنی کی تعیین کا تعلق مفرد سے ہے اسی طرح تیسری تقسیم بھی۔ یہ تقسیم اس لفظ کے باعتبار استعمال کی گئی ہے۔ اور چونکہ لفظ کا استعمال بھی معنے مفرد ہی سے ہے لہذا ان دونوں پر مفرد معنے ملحوظ ہیں اور مفرد معنے کر کے ہوتے ہیں۔ اسی لئے اول اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے نہ کہ کلام سے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

جب سوال یہ ہے کہ ظاہر کی تعریف لفظ ظہر سے کی گئی ہے۔ معرّف اور معرّف دونوں ایک ہی ہیں۔ اس سے تعریف الشئ بنفسہ لازم آگئی ہے اور یہ ناجائز ہے کیونکہ اس سے دور لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ دور کی تعریف توقف الشئ علی نفسہ کی جاتی ہے۔ اور توقف الشئ علی نفسہ شے کا خود اپنی ہی ذات پر موقوف ہونے کو کہتے ہیں اور یہی دور ہے اور دور باطل ہے لہٰذا جو شے کسی بطلان کو مستلزم ہو وہ باطل ہے۔ لہٰذا مصنفؒ کی بیان کردہ تعریف بھی باطل ہے یعنی مصنفؒ کا ظاہر کی تعریف ظہور سے کرنا توقف الشئ علی نفسہ ہے اور یہ باطل ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں جس ظہور کو استعمال کیا گیا ہے اس سے ظہور لغوی مراد ہے۔ جبکہ ظاہر میں لفظ ظاہر سے اصطلاحی ظاہر مراد ہے۔ اس لئے معرّف اور معرّف میں تغایر ثابت ہو گیا اور عینیت باطل ہو گئی اس لئے تعریف الشئ بنفسہ نہیں لازم آیا اس لئے دور بھی لازم نہیں آیا۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف ظہور سے لغوی معنے کے لحاظ سے کرنا بھی درست ثابت ہوا اور اعتراض باطل ہو گیا۔

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالَّذِيْ ظَهَرَ مِنْهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِيْنِ حَتّٰى صَحَّ إِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالظَّاهِرِ لِاَنَّ غَايَتَهٗ اَنَّهٗ مُحْتَمِلُ الْمَجَازِ وَهُوَ اِحْتِمَالٌ غَيْرُ نَاشِئٍ عَنْ دَلِيْلٍ فَلَا يُعْتَبَرُ۔

ترجمہ

اور ظاہر کا حکم یہ ہے کہ جو مطلب اس سے ظاہر ہوتا ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی عمل قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے حتیٰ کہ ظاہر سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ اس کی غایت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ وہ مجازی معنے کا احتمال رکھتا ہو اور یہ ایسا احتمال ہے جو بلا دلیل کے پیدا ہوا ہے پس اعتبار نہ کیا جائے گا۔

تشریح

ظاہر کا حکم :- مصنفؒ نے فرمایا اس کلام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی اور یقینی

ایک سوال:۔ جب ظاہر اور نص دونوں ہی تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو انکو ظنی کہنا چاہئے پھر انکو قطعی کیوں کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے اور جب ظن کا فائدہ دیں گے تو قطعی اور یقینی نہ رہیں گے۔

اس کا جواب:۔ دونوں کے دونوں احتمال ناشی بلا دلیل شرعی ہیں اور جو احتمال دلیل شرعی کے بغیر قائم ہو اس سے قطعیت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا یعنی اس احتمال ناشی بلا دلیل شرعی کی بناء پر کلام ظنی نہیں ہو سکے گا لہذا دونوں یعنی ظاہر اور نص بھی ظنی نہ ہوں گے بلکہ قطعی اور مفید یقین رہیں گے۔

وَأَمَّا الْمُفَسَّرُ فَمَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقَى مَعَهُ احْتِمَالُ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِيصِ سَوَاءٌ انْقَطَعَ ذٰلِكَ الِاحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَلَحِقَهُ الْبَيَانُ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ بِقَوْلِهِ فَصَارَ مُفَسَّرًا أَوْ بِأَنْ زَادَ اللّٰهُ تَعَالَى كَلِمَةً مُؤَكِّدَةً تَسُدُّ بَابَ التَّخْصِيصِ وَالتَّأْوِيلِ كَمَا سَيَأْتِي۔

ترجمہ اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے برابر ہے کہ اس قسم کا احتمال نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیان کی وجہ سے منقطع ہو گیا ہو بایں طور کہ کلام مجمل تھا پھر بعد میں نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل سے ایسا بیان لاحق ہو گیا اور وہ کلام مفسر ہو گیا۔ یا اللہ تعالے اس میں کوئی زائد کلمہ بڑھا دیں جس کی وجہ سے تاویل، تخصیص کا دروازہ بند ہو جائے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

تشریح **مفسر کا بیان:۔** مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس کے موجب پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے نسخ کے احتمال کے ساتھ۔ مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور نص کی طرح مفسر میں تخصیص اور تاویل کا اگرچہ احتمال باقی نہیں رہتا ہے۔ البتہ جناب رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں نسخ کا بہر حال احتمال باقی رہتا ہے مگر آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد پورے ہی قرآن سے نسخ کا احتمال ختم ہو گیا اس لئے کہ جب قرآن بذریعۂ وحی نازل ہو۔ اور وحی کو وحی کے ذریعہ ہی منسوخ کیا جا سکتا ہے اور آپ کی وفات سے وحی کا سلسلہ بند ہو گیا اس لئے اب قرآن کی کسی آیت کے منسوخ ہونے کا احتمال باقی نہیں رہا۔

نسخ کی صورتیں:۔ قرآن بذریعۂ قرآن منسوخ ہو سکتا ہے یا پھر حدیث شریف سے مگر آپ صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزول قرآن کا کوئی امکان ہے اور نہ بذریعۂ حدیث بیان کا۔ اور جب دونوں کا احتمال نہیں ہے تو آپ کی وفات کے بعد قرآن پاک کے منسوخ ہونے کا بھی امکان باقی نہیں رہا۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَمَا أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنْ احْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيلِ بِتَعْدِيَتِهٖ بِعَنْ لِتَضْمِينِ مَعْنَى الْامْتِنَاعِ أَيْ أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ حَالَ كَوْنِهٖ مُمْتَنِعًا عَنْ احْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيلِ سَوَاءٌ كَانَ انْقِطَاعُ احْتِمَالِ النَّسْخِ لِمَعْنًى فِي ذَاتِهٖ كَآيَاتِ التَّوْحِيدِ وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِعَيْنِهٖ أَوْ بِوَفَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِغَيْرِهٖ وَلَمْ يَذْكُرْ فِي تَعْرِيفِهٖ لَفْظَ ازْدَادَ كَمَا ذَكَرَ فِيمَا سَبَقَ تَنْبِيهًا عَلٰى أَنَّ الْمُحْكَمَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الْمُفَسَّرِ بِشَيْءٍ وَإِنَّمَا ازْدَادَ عَلَيْهِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَهُوَ عَدَمُ احْتِمَالِ النَّسْخِ فَمَرَاتِبُ الظُّهُورِ قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمُفَسَّرِ۔

ترجمہ اور بہرحال محکم وہ کلام ہے جس کا مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور جس میں نسخ اور تبدیل کا احتمال بالکل نہ ہو۔ اور احکم کا صلہ عن لائے جس میں اشارہ ہے کہ امتناع کے معنے کو متضمن ہے۔ لہذا معنی یہ ہوئے کہ محکم ایسا کلام ہے جسکی مراد نہایت مضبوط ایسی حالت میں کہ وہ نسخ وتبدیل کے احتمال سے روک دی گئی ہے۔ برابر ہے کہ نسخ کے احتمال کا منقطع ہونا ذاتی معنے کی وجہ سے ہو جیسے توحید اور صفات باری تعالےٰ کی آیات۔ ان کو محکم لعینہ کہا جاتا ہے یا نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات ظاہری کی وجہ سے احتمال منقطع ہو۔ اس کا محکم لغیرہ نام رکھا جاتا ہے۔ اور مصنفؒ نے محکم کی تعریف میں لفظ ازداد اس لئے ذکر نہیں کیا جیسا کہ ماسبق میں ذکر کیا ہے اس بات پر تنبیہ کرتا ہے کہ محکم وہ ہے جو مفسر سے وضاحت میں کچھ بڑھا ہوا ہے اور اس میں ———— بقوت کی قید کا اضافہ کیا اس سے مراد یہ ہے کہ محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا ظہور کے مراتب مفسر پر ختم ہوگئے۔

تشریح **محکم**: محکم سے ماخوذ ہے۔ قاعدہ ہے کہ محکم کے بعد عن نہیں آتا۔ اگر محکم منع کرنے کیلئے معنے میں مستعمل ہو تو اس جگہ امتناع کے معنے دینے کیلئے عن کا صلہ لایا جا سکتا ہے بعضؒ کی عبارت میں لفظا احکام جو کہ محکم کی جمع ہے۔ اور عن کے صلہ کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے لہٰذا یہ امتناع کے معنے کو مشتمل ہوگا۔

تعریف محکم: محکم وہ کلام ہے جس کی مراد محکم اور مضبوط ہو۔ جس میں نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اس کلام کو نسخ اور تبدیل سے روک دیا گیا ہے۔

احتمال نسخ کی صورتیں: نسخ کے احتمال کی دو قسمیں ہیں۔ اول اس کلام کے ذاتی معنے ایسے ہیں جن کی بنا پر نسخ کا احتمال ختم ہوگیا ہے۔ جیسے وہ آیات جو باری تعالےٰ کی توحید یا صفات باری تعالےٰ پر مشتمل ہیں کیونکہ یہ دونوں لازوال اور ابدی ہیں۔ ان میں تغیر وتبدل ممکن نہیں ہے اس لئے وہ کلام جو توحید وصفات پر دال ہوگا وہ بھی کسی قسم کے نسخ وتبدیل کا احتمال نہ رکھے گا۔

دوسری قسم: جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حسرت آیات کی وجہ سے وحی منقطع کا سلسلہ بند ہو گیا ہے۔ اس لئے نسخ کا احتمال باقی نہیں رہا۔ اس وجہ سے کہ قرآن یا قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا خبر مشہور سے۔ اور آپ کی وفات کے بعد قرآن کا نزول باقی ہے نہ حدیث کا سلسلہ باقی رہا۔ بلکہ یہ دونوں سلسلے آپ کی وفات کے بعد منقطع ہو گئے اس لئے قرآن کے نسخ کا احتمال بھی منقطع ہو گیا۔ اول قسم کو محکم لعینہ اور دوسری کو محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔

دیگر بحث محکم کی تعریف میں لفظ ازدیاد۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے "ازدیاد" کا لفظ محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے جس طرح مفسر اور نص کی تعریفوں میں "ازدیاد" کا لفظ ذکر کیا تھا۔ جبکہ صاحب توضیح اور دوسرے علماء اصول نے محکم کی تعریف میں اس لفظ ازدیاد کا ذکر کیا ہے۔

وجہ اس کی یہ بیان فرمائی کہ چونکہ نص میں بہ نسبت ظاہر کے وضاحت زیادہ ہوتی ہے اس لئے نص ازدیاد وضوحاً کے الفاظ ذکر کئے گئے۔ اسی طرح نص کی بہ نسبت مفسر میں بھی وضاحت زائد ہوتی ہے اس لئے ماتن نے فازداد وضوحاً علی النص کہا تھا۔ مگر محکم میں بہ نسبت مفسر کے وضاحت زیادہ نہیں ہوتی بلکہ یوں کہنا چاہئے ظہور اور وضاحت کے جتنے مراحل ہوتے ہیں وہ سب مفسر میں پائے جاتے ہیں اس لئے محکم کی تعریف اس لفظ ازدیاد کے ساتھ نہیں بیان کی گئی۔

البتہ مفسر اور محکم کے درمیان فرق یہ ہے کہ مفسر بہ نسبت محکم زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ محکم نسخ و تبدیلی کا احتمال نہیں رکھتا اور مفسر اس کا احتمال رکھتا ہے۔

وَحُكْمُهُ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ لَا احْتِمَالَ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِيصِ وَلَا احْتِمَالَ النَّسْخِ فَهُوَ أَتَمُّ الْقَطْعِيَّاتِ فِي إِفَادَةِ الْيَقِينِ۔

ترجمہ

اور محکم کا حکم یہ ہے: اس پر عمل کرنا واجب ہے بغیر کسی احتمال کے، نہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہے اور نہ نسخ کا لہٰذا یقین کا فائدہ دینے میں تمام دلائل قطعیہ میں سے سب سے اہم ہے۔

تشریح

محکم کا شرعی حکم:- محکم کا حکم یہ ہے کہ اس کے مقتضیٰ پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور اس میں منسوخ ہونے تبدیل ہونے یا تخصیص کا احتمال بالکل نہیں ہوتا۔ لہٰذا مذکورہ سابقہ نصوص یعنی ظاہر، نص اور مفسر اگرچہ یقین کا فائدہ دیتی ہیں اور قطعی بھی ہیں مگر تاویل تخصیص اور نسخ کا احتمال رکھتے ہیں۔ اور محکم قطعی الدلالۃ بھی ہے اور نسخ وغیرہ کا احتمال بھی نہیں رکھتا۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ أَمْثِلَةِ كُلٍّ مِنْ هٰؤُلَاءِ فَقَالَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا هٰذَا مِثَالُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا نَصٌّ فِي بَيَانِ التَّفْرِقَةِ

بَيْنَهُمَا لِاَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوْا يَعْتَقِدُوْنَ حِلَّ الرِّبٰوا حَتّٰى شَبَّهُوا الْبَيْعَ بِهٖ فَقَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا فَرَدَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُوْنُ ذٰلِكَ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا وَمِثَالُهُ الْمَذْكُوْرُ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِيْ اِبَاحَةِ النِّكَاحِ نَصٌّ فِي الْعَدَدِ لِاَنَّهٗ سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ كَمَا يَأْتِيْ۔

ترجمہ

پھر مصنفؒ نے ان سب کی مثالیں شروع کیں اور فرمایا کقولہ تعالیٰ اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربوٰ کو حرام کیا ہے۔ یہ ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے کیونکہ یہ آیت بیع کی حلت اور ربوٰ کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہے اور دونوں کے درمیان فرق کرنے میں نص ہے اس لئے کہ کفار ربوٰ کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے یہاں تک کہ انہوں نے ربوٰ کے ساتھ بیع کو تشبیہ دی تھی پس کہا تھا "اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کہ بیع مثل ربوٰ کے ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے ان پر تردید فرمائی۔ اور فرمایا ایسا کیونکر ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تو بیع کو حلال کیا ہے اور ربوٰ کو حرام قرار دیا ہے۔ اکثر کتابوں میں ظاہر اور نص کی دوسری مثال ذکر کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو دو دو تین تین اور چار چار۔ یہ آیت نکاح کی اباحت کے بیان میں نص ہے کیونکہ کلام مبارک اسی لئے لایا گیا ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا۔

تشریح

ظاہر، نص، مفسر، محکم کی مثالیں:- اب یہاں سے ماتن مصنف نے ظاہر، نص وغیرہ کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔ فرمایا حق تعالیٰ کا قول "اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربوٰ کو حرام فرمایا ہے) یہ ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے۔ اس مثال میں بیع کا حلال ہونا اور ربوٰ کا حرام ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ دونوں حکم اس آیت کے لفظ اور صیغہ کلام سے ظاہر اور واضح ہیں لہٰذا یہ آیت بیع کی صحت کے بیان اور ربوٰ کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہے۔ نیز چونکہ اس آیت کو بیع اور ربوٰ کے درمیان فرق کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے آیت بیع اور ربوٰ کے درمیان فرق کو بیان کرنے میں نص ہوگی۔

ایک سوال:- آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ آیت اس مقصد کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے

جواب:- تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کفار کا عقیدہ یہ تھا کہ ربوٰ (سود) حلال ہے اور ان کا یہ عقیدہ اس قدر ترقی کر گیا کہ انہوں نے بیع کو ربوٰ کے ساتھ تشبیہ دینا شروع کر دیا تھا۔ ان کا کہنا تھا "اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کہ بیع تو ربوٰ کے مانند ہے یعنی بیع اسی طرح حلال ہے جس طرح ربوٰ حلال ہے۔ گویا اصل علت تو ربوٰ کے اندر ہے۔ اور حلال ہونے میں بیع بھی اسی کے مشابہ ہے۔ حق تعالیٰ شانہ نے ان کے اس عقیدہ باطل کو رد فرمایا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بیع مثل ربوٰ کے ہے۔ جبکہ حق تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربوٰ کو حرام قرار دیا ہے۔ اس

ثابت ہوا کہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ لیکن اصول کی دوسری مثال جس میں یہ دونوں (ظاہر اور نص) کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث ورباع" (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو دو دو تین تین اور چار چار)

اسلئے کہ یہ آیت نکاح کی اباحت کے بیان میں ظاہر ہے۔ کیونکہ فانکحوا امر کا صیغہ ہے جو در حقیقت وجوب کیلئے آتا ہے مگر اس جگہ اس کا ادنیٰ درجہ یعنی اباحت مراد ہے۔ جس سے نکاح کی اباحت یعنی مباح ہونا ثابت ہوا اور آیت میں عدد کا بھی ذکر ہے۔ یعنی مثنیٰ وثلاث ورباع کو بھی ذکر کیا گیا ہے اس لئے بیان عدد کے لئے یہ آیت نص ہے کیونکہ تعدد ہی کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔

فائدہ:۔ اس لئے کہ جب امر وجوب کیلئے نہ ہو اور امر کی قید کے ساتھ مقید ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس کی مثال حدیث میں ارشاد ہے بیعوا سواء بسواء (تم ان اشیاء کو برابر سرابر فروخت کرو) اس حدیث میں بیعوا امر کا صیغہ سواء بسواء کی قید کے ساتھ مقید ہے اس لئے اس جگہ بیع کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ قید یعنی دو دو تین تین اور چار چار کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔

حاصل کلام یہ کہ آیت فانکحوا الخ نکاح کی اباحت کے بیان کرنے میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ مِثَالٌ لِلْمُفَسَّرِ فَإِنَّ قَوْلَهُ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِي سُجُودِ الْمَلَائِكَةِ نَصٌّ فِي تَعْظِيمِ آدَمَ لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ أَيْ سُجُودَ بَعْضِ الْمَلَائِكَةِ بِأَنْ يَكُونَ الْمَلَائِكَةُ عَامًّا مَخْصُوصَ الْبَعْضِ وَيَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ بِأَنْ سَجَدُوا مُتَفَرِّقِينَ أَوْ مُجْتَمِعِينَ فَانْقَطَعَ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ بِقَوْلِهِ كُلُّهُمْ وَاحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ بِقَوْلِهِ أَجْمَعُونَ فَصَارَ مُفَسَّرًا

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ پس تمام فرشتوں نے اکٹھا ہو کر سجدہ کیا مفسر کی مثال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول فسجد الملائکۃ کے سجدہ کرنے کے بارے میں ظاہر ہے۔ اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے۔ لیکن یہ قول تخصیص کا احتمال رکھتا تھا یعنی یہ کہ بعض ملائکہ نے سجدہ کیا ہو بایں طور کہ آیت میں مذکورہ الملائکۃ عام مخصوص منہ البعض ہو۔ اور تاویل کا بھی احتمال رکھتا تھا بایں طور کہ فرشتوں نے متفرق طریق پر سجدہ کئے ہوں یا ایک ساتھ جمع ہو کر سجدہ کیا ہو پس تخصیص کا احتمال تو اللہ تعالیٰ کے قول کلہم سے اور تاویل کا احتمال اللہ تعالیٰ کے قول اجمعون سے منقطع ہو گیا لہٰذا یہ آیت مفسر ہو گئی۔

تشریح: دوسری آیت "فسجد الملائکۃ" الخ (پس تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا) یہ مفسر کی مثال ہے۔ اس میں قول فسجد ماضی کا صیغہ ہے ملائکہ نے سجدہ کیا۔ یہ لفظ فرشتوں کے سجدہ کرنے کے بیان میں ظاہر ہے اور سجدہ آدم کو کیا گیا

اس سے معلوم ہوا کہ آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بیان کرنے کیلئے آیت کو لایا گیا ہے لیکن اس کلام میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو تو اس احتمال تخصیص کو باری تعالیٰ کے قول کلھم نے دفع کر دیا۔ دوسرا احتمال یہ بھی تھا کہ تمام ملائکہ نے سجدہ کیا ہو مگر مختلف مراحل میں سجدہ کیا ایک ساتھ سب نے مل کر سجدہ نہ کیا ہو۔ تو اس احتمال کو لفظ اجمعون نے دور کر دیا۔

بہر حال اس کلام فسجد الملائکۃ میں تخصیص و تاویل کا احتمال تھا۔ تو بعد کے الفاظ کلھم نے تخصیص کے احتمال کو اور علیحدہ علیحدہ متفرق طور پر سجدہ کرنے کے احتمال کو اجمعون نے دور کر دیا۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا اور ایک ساتھ سجدہ کیا اور کلھم اور اجمعون کی وجہ سے احتمال تخصیص و تاویل کا دور ہو گیا اور یہ کلام مفسر ہو گیا۔

وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يَنْبَغِي احْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَحَلِّقِينَ أَوْ مُصْطَفِّينَ لِأَنَّهُ لَا يَضُرُّ فِي بَيَانِ التَّعْظِيمِ عَلَى أَنَّا لَا نَدَّعِي أَنَّهُ مُفَسَّرٌ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ اسْتُثْنِيَ فِيهِ إِبْلِيسُ فَكَيْفَ يَصِيرُ مُفَسَّرًا لِأَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ التَّخْصِيصِ وَلَا مُغَيِّرًا لِكَوْنِ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا عَلَى أَنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ أَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيبِ وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مِثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِأَنَّ أَصْلَ هٰذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلنَّسْخِ وَإِنَّمَا ارْتَفَعَ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ بِعَارِضِ كَوْنِهِ خَبَرًا فَلَا ضَيْرَ فِيهِ وَلِهٰذَا قَالَ فِي التَّوْضِيحِ إِنَّ الْأَوْلَى فِي مِثَالِ الْمُفَسَّرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً لِأَنَّهُ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ فَإِنَّهُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالْقَصَصِ۔

ترجمہ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ فرشتے سجدہ کرتے وقت حلقہ بنے تھے یا صفیں باندھے ہوئے تھے۔ کیونکہ یہ تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے۔ علاوہ اس کے ہم اس کا دعویٰ نہیں کرتے کہ یہ آیت من کل الوجوہ مفسر ہے۔ بلکہ دعویٰ صرف بعض وجوہ سے مفسر ہونے کا ہے۔ اسی طرح یہ نہ کہا جائے کہ اس آیت میں ابلیس کو مستثنیٰ کیا گیا ہے پھر مفسر کیونکر ہو جائیگا کیونکہ استثناء تو تخصیص کے قبیل سے ہے ہی نہیں۔ پس یہ بھی کلام الٰہی کے مفسر ہونے میں مضر نہیں ہے۔ علاوہ ازیں یہ استثناء منقطع ہے یا پھر تغلیب پر محمول کیا گیا ہے بہرحال یہاں تخصیص نہیں پائی جاتی۔ اسی طرح یہ بھی اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ مذکورہ کلام تو خبر ہے اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہٰذا مناسب ہے کہ یہ محکم کی مثال ہو اس لئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کا احتمال رکھتی تھی اور یہ احتمال صرف اس کلام کے خبر ہو جانے کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی لئے توضیح میں کہا ہے کہ مفسر کی مثال میں سب سے بہتر اللہ تعالیٰ کا قول وقاتلوا المشرکین کافۃ ہے کیونکہ یہ احکام شرع میں سے ہے بخلاف اللہ تعالیٰ کے قول فسجد الملائکۃ کے کیونکہ وہ اخبار اور قصص میں سے ہے۔

تشریح

لا یقال انہ الخ: مفسر کی بیان کردہ مثال پر شارح نے چند اعتراضات وارد کئے ہیں، وہاں کے جوابات بھی ذکر کئے ہیں۔ ان میں سے پہلا اعتراض، اسی مثال لفظ اجمعون مذکور ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس لفظ سے تاویل کا احتمال ساقط ہو گیا اور کلام مفسر بن گیا صحیح نہیں ہے۔ اجمعون سے صرف یہ معلوم ہوا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا مگر یہ نہیں معلوم ہو سکے کہ حلقہ بنا کر سجدہ کیا یا صف بندی کر کے سجدہ کیا تھا یہ احتمال دونوں قیدوں سے ساقط نہیں ہوا اور جب احتمال باقی ہے تو کلام مفسر کیونکر کہا جا سکتا ہے۔

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمال کہ فرشتوں نے صف بنا کر سجدہ کیا تھا یا حلقہ بنا کر۔ اس احتمال سے کلام کے مفسر ہونے میں کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کلام بہر حال مفسر ہے۔ کیونکہ کلام کا مقصد یہ تھا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم و تکریم کو بیان کیا جائے۔ اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہر صورت موجود ہے کہ ملائکہ صف بند ہوں یا صف میں کھڑے ہوں۔ لہذا بیان کردہ احتمال آدم کی تعظیم کے بیان میں حائل نہیں نہ مضر ہے۔ اور جب بیان تعظیم کیلئے مضر نہیں جس غرض سے کلام کو لایا گیا ہے لہذا جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی نہیں تو اس احتمال کے باقی رہتے ہوئے بھی کلام مفسر ہی رہے گا۔ اور مفسر کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہوگا۔

اس اعتراض کا ایک جواب اور بھی دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون" میں ہم اس کے بالکل مدعی نہیں ہیں کہ یہ کلام جملہ اعتبارات سے مفسر ہے۔ یہ کلام اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے بیک وقت ایک ساتھ حضرت آدم علیہ السلام کا سجدہ کیا۔ اس اعتبار سے ہم اس کو مفسر کہتے ہیں۔ بہر حال جب ہم تمام اعتبارات سے کلام کے مفسر ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے بلکہ صرف بعض اعتبارات سے اس کے مفسر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو بعض اعتبارات کا باقی رہنا اس کے مفسر ہونے کے منافی نہیں ہو سکتا۔ لہذا کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

اعتراض ثانی اور اسکا جواب: قول "فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس" میں ابلیس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے یعنی تمام ملائکہ نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ ابلیس کا استثناء سجدہ نہ کرنے میں ایک قسم کی تخصیص ہے جس نے ابلیس کو عام ملائکہ کے حکم سے خارج کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "کلہم اجمعون" کے تاکیدی جملوں کے باوجود یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور تخصیص کا احتمال رکھنا اس کلام کے مفسر ہونے کے منافی ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ مفسر میں احتمال تخصیص و تاویل کا نہیں ہوتا اس لئے یہ کلام مفسر کی مثال نہیں بن سکتا۔

شارح نے اس اشکال کے دو جواب نقل کئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ دیا ہے کہ الا ابلیس کے ذریعہ ابلیس کا استثناء یہ تخصیص سے نہیں۔ کیونکہ تخصیص کلام موصول اور مستقل کے ذریعہ ہوتی ہے اور استثناء موصول اگرچہ ہے مگر خود مستقل کلام نہیں ہے۔ اس لئے استثناء کو تخصیص کا نام نہیں دیا جا سکتا اور جب استثناء تخصیص نہیں تو یہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہیں اور جب تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا تو کلام بلا شبہ مفسر کی مثال ہے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

مفسر کی مثال: فرشتوں کے سجدہ کرنے کے بعد یہ کلام خبر بن گیا اور کوئی خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسلئے صاحب توضیح نے فرمایا۔ مفسر کی بہترین مثال "قاتلوا المشرکین کافۃ" (تمام مشرکین سے قتال کرو) ہے کیونکہ یہ کلام از قسم احکام ہے۔ اور "المشرکین" میں تمام مشرکین داخل ہیں ممکن ہے قتال کا یہ حکم تمام مشرکین کیلئے نہ ہو بلکہ بعض مشرکین کیلئے ہو مگر جب لفظ کافۃ کہا گیا تو تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا اور بغیر کسی استثناء کے تمام مشرکین سے قتال کا حکم ثابت ہو گیا اور اس کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہو گیا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالٰى اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ مِثَالٌ لِلْمُحْكَمِ لِاَنَّهُ نَصٌّ فِيْ مَضْمُوْنِهِ لَمْ يَحْتَمِلِ التَّاوِيْلَ وَالنَّسْخَ اِذْ هُوَ مِنْ بَابِ الْعَقَائِدِ فِيْ بَيَانِ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ هٰذَا مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ هٰهُنَا اَيْضًا اَنَّ الْاَوْلٰى فِيْ مِثَالِ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْجِهَادُ مَاضٍ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لِاَنَّهُ مِنْ بَابِ الْاَحْكَامِ وَلَمْ يَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِمَا فِيْهِ مِنْ تَوْقِيْتٍ اَوْ تَابِيْدٍ ثَبَتَ نَصًّا۔

ترجمہ اور باری تعالیٰ کا قول "ان اللہ بکل شیء علیم" بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں، یہ محکم کی مثال ہے کیونکہ یہ اپنے مضمون میں نص ہے پس تاویل و نسخ کا احتمال نہیں رکھتا وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق عقائد سے ہے اور توحید و صفات کے بیان میں ہے اور چونکہ یہ احکام شرع میں سے نہیں ہے تو صاحب توضیح نے یہاں پر بھی احکام شرع کی مثال ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ محکم کی مثال میں اولیٰ حدیث یہ ہے "الجہاد ماض الی یوم القیامۃ" یہ حدیث احکام کے باب میں ہے اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ اس میں توقیت اور تابید نص سے ثابت ہے۔

تشریح **محکم کی مثال:** حق تعالیٰ کا قول "ان اللہ بکل شیء علیم" (اللہ تعالیٰ کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ یہ آیت اس مضمون کے لئے صراحۃً دلالت کرتی ہے۔ اس لئے یہ اس کلام میں تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتا اور چونکہ اس کلام میں باری تعالیٰ کی توحید اور صفات کو بیان کیا گیا ہے۔ اسلئے اس کا تعلق عقائد سے بھی ہے اور عقائد میں کسی تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ جو کلام نسخ اور تاویل کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے۔ جیسے آیت "ان اللہ بکل شیء علیم" محکم کی مثال ہے۔

صاحب نور الانوار کی رائے: آیت ان اللہ بکل شیء علیم کا تعلق چونکہ عقائد سے ہے احکام کے قبیل سے نہیں۔ جب کہ مثال میں ایسا کلام پیش کرنا چاہیے جو از قسم احکام ہو اس لئے صاحب توضیح نے محکم کی مثال میں "الجہاد ماض الی یوم القیامۃ" ذکر فرمایا ہے کیونکہ یہاں حکم شرعی بیان کیا گیا ہے اور اس حدیث میں نسخ کا احتمال بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس حدیث میں جہاد کی تعیین و توقیت ذکر کی گئی ہے یعنی تا قیامت جہاد جاری

اور باقی رہے گا یعنی فرضیت جہاد کا حکم تا قیامت باقی رہے گا۔ اور جب جہاد کے منسوخ ہونے کا احتمال ختم ہو گیا تو یہ کلام قسم محکم ہو گا۔

وَيَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِيَصِيْرَ الْأَدْنٰى مَتْرُوْكًا بِالْأَعْلٰى يَعْنِيْ لَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ فِي الظَّنِّيَّةِ وَالْقَطْعِيَّةِ لِأَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيُعْمَلُ بِالْأَعْلٰى دُوْنَ الْأَدْنٰى فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ يُعْمَلُ بِالنَّصِّ وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ النَّصِّ وَالْمُفَسَّرِ يُعْمَلُ بِالْمُفَسَّرِ وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ بِالْمُحْكَمِ وَلٰكِنْ هٰذَا التَّعَارُضُ إِنَّمَا هُوَ التَّعَارُضُ الصُّوْرِيُّ لَا الْحَقِيْقِيُّ لِأَنَّ التَّعَارُضَ الْحَقِيْقِيَّ هُوَ التَّضَادُّ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيَّةَ لِأَحَدِهِمَا وَهٰهُنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ۔

ترجمہ اور ان کے مابین فرق مراتب تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ کو ترک کر دیا جائے یعنی ان چاروں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے درمیان تفاوت (فرق مراتب) ظنی اور قطعی ہونے میں ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ یہ سبھی قطعی ہیں البتہ تفاوت تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے پس اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے نہ کہ ادنیٰ پر۔ پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص کے مطابق عمل کیا جائیگا اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہو تو مفسر پر عمل کیا جائیگا اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا لیکن یہ محض صوری تعارض ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ تعارض حقیقی دو حجتوں کے درمیان برابر کا تضاد ہے دونوں میں کسی ایک کو زیادتی یا فوقیت حاصل نہیں ہوتی اور یہاں ایسی بات نہیں ہے۔

تشریح چاروں دلیلوں میں اگر تعارض ہو :۔ مذکورہ چاروں دلائل ظاہر، نص، مفسر اور محکم ظنی ہیں یا قطعی ہیں؟ اس سلسلے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ چاروں دلائل قطعی اور یقین کا فائدہ دیتی ہیں لیکن اگر کسی مقام پر ان میں باہم تعارض واقع ہو تو ان میں سے جو اعلیٰ ہے اس پر عمل کیا جائیگا اور ادنیٰ پر عمل نہ کیا جائیگا اس لئے کہ جو دلیل اعلیٰ اور اوضح اور اقویٰ ہے اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت ادنیٰ پر عمل کرنے کے۔

تفصیلات :۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب ظاہر اور نص کے مابین تعارض واقع ہو تو ظاہر پر نص کو ترجیح دی جائے گی۔ اور ما ثبت بالنص پر عمل کیا جائے گا۔ اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل کیا جائے گا۔ اور نص کو ترک کر دیا جائے گا۔ اسی طرح جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ ظاہر کے مقابلے میں نص اعلیٰ اور افضل ہے اور نص کے مقابلے میں مفسر اعلیٰ و افضل ہے اور مفسر سے محکم افضل اور اعلیٰ ہے۔

تعارض کی حقیقت :۔ ان کے درمیان پائے جانے والے تعارض کے بارے میں شارح نے فرمایا ہے کہ کوئی حقیقی تعارض نہیں

دوسری آیت اس باب میں نص ہے کہ مسلمان دو دو تین تین اور چار چار سے نکاح کر سکتا ہے یعنی چار عورتوں سے زائد نکاح کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ آیت عدد کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اس لئے بیانِ عدد میں یہ آیت نص ہے۔

بیانِ عدد کی دلیل: آیت میں لفظ مثنیٰ وثلٰث الخ فانکحوا ما طاب لکم سے حال واقع ہے اور حال اپنے ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا آیت میں جوازِ نکاح عدد کے ساتھ مقید ہو گیا اور کسی کلام میں جو کسی چیز کو قید کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو وہ قید ہی مقصود بالکلام ہوتی ہے۔ لہٰذا اس آیت میں قید یعنی بیانِ عدد ہی مقصود ہوگا، صرف مطلق نکاح کا بیان کرنا مقصود نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ آیت بیانِ عدد کیلئے نص ثابت ہوئی۔ اور پہلی آیت تمام محللات (حلال عورتوں) کے نکاح کے حلال ہونے میں ظاہر ہے جس میں کسی عدد کی تحدید نہیں کی گئی ہے اس میں ظاہر ہے۔

اور دوسری آیت چار عورتوں سے زائد کے جائز نہ ہونے میں نص ہے۔ لہٰذا ظاہر اور نص کے درمیان بظاہر تعارض واقع ہوا۔ اس نص کو ترجیح دی گئی اور جوازِ نکاح صرف چار عورتوں تک محدود رہا۔ اس سے زائد نکاح کرنا درست نہ ہوگا۔

تعارض کی دوسری صورت: یہ ہے بعض نے کہا پہلی آیت یعنی أحل لکم ما وراء ذلکم الخ والی آیت میں مہر کو بیان کیا گیا ہے اور اس کو بیان کرنے کے لئے آیت کو لایا گیا ہے۔ لہٰذا مہر کے بیان میں یہ آیت نص ہے۔ اور دوسری آیت یعنی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ الخ والی آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ آیت بیانِ مہر سے ساکت ہے یعنی نہ مہر کا شرط ہونا ذکر کیا گیا نہ غیر شرط ہونا مذکور ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ اول آیت مہر کے شرط ہونے میں نص ہے۔ اور دوسری آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے۔ اس لئے دونوں میں تعارض واقع ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ترجیح دی جاتی ہے۔ لہٰذا اول آیت أحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم الخ راجح اور معمول بہا ہوگی اور نکاح میں مہر واجب ہوگا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ ثُمَّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلٰوةٍ فَالْاَوَّلُ نَصٌّ يَقْتَضِي الْوُضُوْءَ الْجَدِيْدَ لِكُلِّ صَلٰوةٍ اَدَاءً كَانَ اَوْ قَضَاءً فَرْضًا كَانَ اَوْ نَفْلًا لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَاوِيْلَ اَنْ يَّكُوْنَ اللَّامُ بِمَعْنَى الْوَقْتِ فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَتُؤَدِّي بِهِ مَا شَاءَتْ مِنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ وَالثَّانِيْ مُفَسَّرٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّاوِيْلَ لِوُجُوْدِ لَفْظِ الْوَقْتِ فِيْهِ صَرِيْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُصَارُ اِلٰى تَرْجِيْحِ الْمُفَسَّرِ فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِي كُلِّ وَقْتِ صَلٰوةٍ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَتَمَسَّكُ بِهٰذَا النَّصِّ بِالْحَدِيْثِ الْاَوَّلِ۔

ترجمہ

اور مفسر کے ساتھ نص کے تعارض کی مثال حدیث "المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ" (مستحاضہ ہر نماز کیلئے وضو کرے) اس حدیث کے ساتھ متعارض ہے۔ آنحضورؐ نے فرمایا "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ"

(مستحاضہ ہر وقت کی نماز کیلئے وضو کرے) کیونکہ پہلی نص تقاضہ کرتی ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کیلئے وضو جدید کرے۔ خواہ نماز قضا ہو یا ادا اور پھر یا فرض ہو یا نفل لیکن بیشک اس بات کی تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ لام وقت کے معنے میں ہو۔ پس ایک ہی وضو ہر وقت میں کافی ہو گا پس اس وضو سے جو نماز بھی چاہے ادا کرے فرض ہو یا نفل وغیرہ۔ اور دوسری روایت مفسر ہے جو تاویل کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ اس میں لفظ وقت موجود ہے۔ پس جب دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہوا تو مفسر کی ترجیح کو اختیار کیا جائے گا پس وضو واحد ایک وقت کی نماز کیلئے کافی ہو گا اور وہ بھی صرف ایک مرتبہ وضو کرنا پڑے گا اور امام شافعیؒ اس پر متنبہ نہیں ہوئے لہٰذا انھوں نے حدیث اول پر عمل فرمایا۔

تشریح **نص اور مفسر کا تعارض**:- دونوں کے تعارض کی مثالیں۔ حدیث المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ۔ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کرے۔ دوسری حدیث ہے "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مستحاضہ ہر وقت کی نماز کیلئے وضو کرے۔

اول حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو جدید کرے خواہ فرض ہو یا سنت ہو، نفل ہو یا واجب اور قضا نماز سب کیلئے الگ الگ وضو کرے چاہے وقت میں کرے یا غیر وقت میں۔

اور دوسری حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ نماز کے ہر وقت میں وضو کرے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک وقت میں ایک وضو کرنا واجب ہے۔ پھر وقت کے اندر اندر جو نماز چاہے پڑھے۔ فرض، واجب، نفل اور قضاء وغیرہ۔ اول آیت میں لفظ لکل صلوٰۃ میں جو لام مذکور ہے، وہ وقت کیلئے ہے۔ یعنی لام سے وقت کے معنے مراد ہوں کہ مستحاضہ کیلئے ایک وقت میں ایک وضو کافی ہے۔ پھر اس وضو سے جو چاہے نماز پڑھ لے۔ اس کی مثال آتیک لصلوٰۃ الظہر ہے۔ اس مثال میں لام وقت کے معنے میں ہے۔ یعنی میں تیرے پاس صلوٰۃ ظہر کے وقت آؤں گا۔

اعتراض:- لام بوقت کو وقت کے معنے میں لینے پر ایک اشکال ہے۔ وہ یہ کہ لام ایک حرف ہے اور وقت اسم ہے۔ اور حرف کو اسم کے لئے مجازاً استعمال کرنا درست نہیں۔

اس اعتراض سے احتراز کیلئے مناسب یہ ہے کہ اس جگہ لام کو وقت کے معنے میں لینے کے بجائے لفظ وقت کو محذوف مان لیا جائے۔ یعنی لوقت کل صلوٰۃ کہا جائے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ مستحاضہ عورت پر ہر نماز کیلئے وضو کے واجب ہونے پر یہ حدیث نص ہے۔ اور دوسری حدیث المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ "مفسر ہے۔ جس میں وقت کا لفظ صراحۃً مذکور ہے۔ لہٰذا اس پر کسی تاویل کا احتمال نہیں۔ بلکہ ایک وقت میں ایک وضو کافی سمجھا جائے گا۔ اور پھر اس وقت میں جو نماز چاہے مستحاضہ پڑھ سکتی ہے۔

حاصل یہ کہ اول حدیث نص ہے اور دوسری حدیث مفسر ہے اور مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہے لہٰذا مفسر پر عمل کیا جائے گا اور مستحاضہ کے لئے اس حدیث کی رو سے ایک وقت وضو کرنے کے بعد دوسرے وضو کی حاجت نہ ہوگی۔ بلکہ ایک ہی وضو سے اسی وقت کے اندر متعدد نمازیں فرض، واجب، قضاء، نفل پڑھنے کی اجازت ہو گی۔

امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ ان کا قول یہ ہے کہ مستحاضہ ایک وقت میں ہر نماز کیلئے جداگانہ نیا وضو

دیکھ رہے گی۔ پس معلوم ہوتا ہے کہ دوسری حدیث ان کے سامنے نہیں تھی۔

ومثالُ تعارُضِ المُفَسَّرِ مع المُحْكَمِ قولُه تعالى وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ مع قوله تعالى وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا فَإِنَّ الأَوَّلَ مُفَسَّرٌ يَقْتَضِي قَبُولَ شَهَادَةِ المَحْدُودِ فِي القَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِأَنَّهُمَا صَارَا عَدْلَيْنِ حِينَئِذٍ وَالثَّانِي مُحْكَمٌ يَقْتَضِي عَدَمَ قَبُولِهَا لِوُجُودِ التَّأْبِيدِ فِيهِ صَرِيحًا فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُعْمَلُ عَلَى المُحْكَمِ هَكَذَا فِي كُتُبِ الأُصُولِ وَمَا قِيلَ إِنَّهُ لَمْ يُوجَدْ مِثَالُ تَعَارُضِ المُفَسَّرِ مَعَ المُحْكَمِ فَمِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ۔

ترجمہ اور مفسر کے تعارض کی مثال محکم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا قول "واشہدوا ذوی عدل منکم" (اور تم اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو) جو "ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا" کے ساتھ متعارض ہے (اور تم ان کی شہادت کبھی قبول مت کرو) پس اول آیت مفسر ہے جو محدود فی القذف کی شہادت توبہ کرنے کے بعد قبول کیے جانے کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ توبہ کر لینے کے بعد دونوں عادل ہو گئے۔ اور دوسری آیت محکم ہے شہادت قبول نہ کرنے کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ اس میں ابدا کی قید صراحۃً موجود ہے پس جب ان دونوں (مفسر اور محکم) میں تعارض واقع ہوا تو محکم پر عمل کیا جائے گا۔ اصول کی کتابوں میں ایسا ہی مذکور ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ مفسر کے تعارض کی مثال محکم کے ساتھ موجود نہیں ہے تو وہ محض تتبع و جستجو کی کمی کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

تشریح **مفسر اور محکم کا تعارض**:- حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "واشہدوا ذوی عدل منکم" (اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو۔ دوسری آیت ہے "ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا" (اور ان کی شہادت کبھی بھی قبول مت کرو) جن لوگوں پر حد قذف جاری کی گئی ہے

ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ ان دونوں میں سے اول آیت مفسر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ توبہ کر چکے ہوں حد قذف جاری ہونے کے بعد تو ایسے لوگوں کی گواہی قبول کر لو۔ اس لیے کہ حد جاری ہونے کے بعد محدود فی القذف دونوں افراد عادل ہو گئے۔ اور عادل کے بارے میں ارشاد ہے "واشہدوا ذوی عدل منکم" یعنی اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو۔ اور گواہ بنانے کے لیے لازم ہے کہ ان کی گواہی قبول کی جائے۔ لہٰذا یہ آیت مفسر ہے جس سے ان دونوں کی گواہی کی قبولیت کا حکم ہے اور دوسری آیت "ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا" (ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو) محکم ہے۔ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جن لوگوں پر حد قذف جاری کی گئی وہ محدود فی القذف ہیں۔ ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کی جائے۔ کیونکہ آیت میں ابدا کا لفظ مذکور ہے جو دلالت کرتا ہے تابید پر دوام پر یعنی تاقیامت جس نے تہمت لگائی اس کی گواہی کبھی قبول نہ کی جائے توبہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لہٰذا توبہ کے بعد بھی ان کی گواہی مقبول نہ ہونی چاہیے۔

بہر حال دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ دوسری آیت محکم اور اول آیت مفسر ہے۔ اور محکم اور مفسر کے تعارض کے وقت محکم کو ترجیح دی جاتی ہے اور محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ کی جائے گی۔

بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے۔ تو بعض شارحین یہ ان کے تلاش اور تتبع کی کمی کی وجہ سے ہوا ہے۔

چند اعتراضات اور ان کے جوابات: آیت "واشہدوا ذوی عدل منکم" کو مفسر قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ مفسر کی تعریف یہ ہے کہ جو تاویل اور تخصیص کا احتمال نہ رکھتی ہو علاوہ نسخ کے۔ جب کہ آیت واشہدوا ذوی عدل منکم متعدد امور کا احتمال رکھتی ہے۔ لفظ واشہدوا صیغۂ امر ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے اور ندب کیلئے بھی۔ نیز ان دونوں کے علاوہ بہت سے دوسرے معانی کیلئے آتا ہے۔ نیز آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا اور غلام کو بھی شامل ہے۔ اس لئے کہ صفت عدل کے ساتھ متصف غلام و نابینا بھی ہو سکتے ہیں جبکہ بالاجماع دونوں آیت میں مراد نہیں ہیں۔ ان احتمالات کے موجود ہوتے ہوئے اس آیت کو مفسر کس طرح کہا جا سکتا ہے۔

جواب: مذکورہ اعتراض کا جواب ہم نے اس آیت کو تمام اعتبارات سے مفسر نہیں کہا بلکہ صرف قبول شہادت کے لحاظ سے اس کو مفسر کہا ہے۔ اور قبول شہادت میں مذکورہ احتمالات نہیں ہیں۔ لہذا اس آیت کے مفسر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔

اب رہی یہ بات کہ یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے دونوں کو شامل ہے یعنی غلام اور نابینا کو بھی۔ تو جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ آیت مطلق ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مطلق میں فرد کامل مراد ہوتا ہے اور نابینا و غلام کمال سے خالی ہیں۔ یعنی یہ دونوں ذوی عدل منکم کے کامل فرد نہیں ہیں اس لئے آیت ان قسم کے افراد کو شامل نہیں۔

اعتراض ثانی: اس موقع پر محشی نے دوسرا اعتراض یہ نقل کیا ہے کہ ان دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس لئے کہ اول آیت اس حکم کو بیان کرتی ہے کہ "واشہدوا ذوی عدل منکم" اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ گویا اس آیت میں گواہ بنانے کا حکم دیا گیا ہے۔ دوسری آیت "ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا" انکی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ یعنی ادائیگی شہادت کے وقت شہادت کے قبول نہ کرنے کا حکم ہے اور گواہ بنانے کے لئے یعنی اشہاد کے لئے قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اندھے اور محدود فی القذف کو گواہ بنانا درست ہے اور انکی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ شہادت ادا کریں تو انکی شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ لہذا معلوم ہوا کہ اشہاد کے لئے قبول شہادت لازم نہیں۔ بہرحال پہلی آیت کا حکم اشہاد کا ہے اور دوسری کا حکم قبول شہادت کا۔ تو ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ رہا۔ اور اگر مان بھی لیا جائے کہ اشہاد کے لئے شہادت کا قبول کرنا لازم ہے تو کہا جائیگا کہ پہلی "واشہدوا ذوی عدل" تو محدود فی القذف کی شہادت کے قبول کئے جانے پر اشارۃً دلالت کرتی ہے۔ اور دوسری آیت

ثابت ہو گیا۔ اب اس میں صرف موقت ہی کا احتمال ہے۔ نکاح کا احتمال باقی نہیں رہا اس لئے اس نکاح کو موقت پر محمول کیا
گیا اور یہ حکم میں متعہ کے ہے اس لئے فاسد ہے۔ بقول شارح مصنف نے ایک مثال ذکر فرمائی اور وہ مثال ہے خالی نہیں
کیونکہ مصنف کے قول تزوجت فلانة شہرا میں لفظ الی شہر کوئی مستقل کلام نہیں بلکہ تزوجت فعل یا فاعل کے متعلق ہے۔ یعنی
"تزوجت الی شہر" پورا ایک کلام ہے۔ اور کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض نہیں ہوا کرتا۔ تعارض تو دو کلاموں کے
درمیان ہوتا ہے جو کامل ہوں۔ لہٰذا اس مقام پر یہ کہنا کہ تزوجت نص اور تزوجت الی شہر مفسر میں تعارض ہے
یعنی اس مثال کو نص اور مفسر کے درمیان تعارض میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

شارح کی جانب سے اس مثال کی تاویل: ماتن کی اس مثال کی تاویل میں شارح نے کہا قول تزوجت
الی شہر نکاح بھی ہو سکتا ہے اور متعہ بھی گویا یہ نکاح اور متعہ دونوں کے مابین دائر ہے اور قول الی شہر متعہ کے
احتمال کو ترجیح دے رہا ہے۔

مسئلہ: وہ نکاح جو کسی متعین وقت کی قید کے ساتھ کیا جائے یعنی نکاح موقت اور متعہ دونوں ہی شرعاً
فاسد ہیں۔ البتہ دونوں کی تعریفات میں فرق ہے۔ متعہ کی تعریفات میں لفظ تمتع کا ذکر ضروری ہے۔ مثال جیسے
کسی نے کسی عورت سے کہا "اتمتع بک الی شہر بالف" (ایک ہزار روپیہ کے عوض میں تجھ سے ایک ماہ تک نفع حاصل کرتا
ہوں)۔ اور نکاح موقت کی مثال "تزوجتک الی شہر" دوسری مثال "نکحتک الی شہر" (میں نے تجھ سے ایک ماہ تک
کیلئے نکاح کیا)، نکاح میں لفظ نکاح یا اس کے ہم معنی دوسرے لفظ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ متعہ کو تمام فقہاء حرام کہتے
ہیں۔ حضرت امام مالکؒ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔

متعہ کے جواز میں امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ متعہ ابتدائے اسلام میں جائز تھا اور اس کے بعد اس کا کوئی ناسخ وارد
نہیں ہوا اس لئے متعہ کی اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک اس اباحت کا ناسخ وارد نہ ہو مباح رہے گا۔

جواب: حضرت امام مالکؒ کے استدلال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ متعہ کی حرمت پر صحابہ کا اجماع
منعقد ہو چکا ہے لہٰذا ان کا یہ اجماع اس اباحت کیلئے ناسخ قرار دیا جائے گا مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ متعہ کے جواز
کے قائل ہیں اس لئے اجماع کے انعقاد میں شبہ واقع ہو گیا۔

حضرت ابن عباسؓ کا رجوع: ایک مرتبہ حضرت علیؓ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے فرمایا کہ تم کو یاد نہیں۔ خیبر
کے موقع پر آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے متعہ کو حرام قرار دیا تھا۔ یہ سنکر حضرت ابن عباسؓ نے اپنے قول جواز متعہ سے رجوع
فرما لیا تو ان کے رجوع کر لینے کے بعد اب صحابہ کے اجماع کے انعقاد میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

یوم خیبر: خیبر کے موقع پر جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا وہ اول لحم حمار یعنی پالتو گدھے کا گوشت اور متعہ دونوں
کو حرام کیا گیا۔ پھر چند سالوں کے بعد فتح مکہ کے موقع پر متعہ کو صرف تین دنوں کے لئے مباح قرار دیا گیا۔ اس کے بعد
چوتھے دن اس کو ہمیشہ کیلئے حرام قرار دیدیا گیا۔

امام مالکؒ کا استدلال: حضرت امام مالکؒ نے اپنی کتاب مؤطا امام مالک میں حضرت علیؓ کی ایک حدیث

اور محکم ہیں۔ اور ان کے مقابل خفاء میں چاروں اقسام خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔

خفاء کی تفصیل:۔ خفی بمقابل ظاہر، اور مشکل بمقابل نص کے اور مجمل بمقابل مفسر کے اور متشابہ محکم کے مقابل ہے۔

خفی کی تعریف:۔ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کی وجہ سے جو صیغہ کے علاوہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ خفاء لفظ اور صیغہ میں نہ ہو بلکہ کسی عارض کی وجہ سے خفاء آگیا ہو۔

دلیل:۔ اگر خفاء صیغہ اور لفظ میں ہو یعنی لفظ کے معنی ظاہر نہ ہوں بلکہ پوشیدہ ہوں تو وہ خفی نہیں بلکہ مشکل کہلائے گا۔ نیز جب خفاء نفس صیغہ میں ہوگا تو اس کا مقابل ظاہر کے بجائے نص ہوگا۔ حالانکہ خفی ظاہر کے مقابل ہے۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ خفی میں خفا بہت معمولی درجہ کا ہو۔ اس لئے کہ ظاہر میں بہت معمولی درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔

خفاء کے اقسام:۔ خفاء کی چار قسمیں ہیں جس میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہو تو اس کے مقابل ظاہر ہے۔ کیونکہ اس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں خفاء ادنیٰ سے زائد ہوتا ہے تو یہ نص کے مقابل ہے کیونکہ اس میں ظہور معنیٰ ظاہر کے مقابلے میں زائد ہوتا ہے۔ اسی طرح مفسر میں ظہور نص سے زائد ہوتا ہے اور محکم میں ظہور مفسر سے زائد ہوتا ہے۔

اسی طرح خفاء کا سب سے کم درجہ خفی میں، پھر اس سے زائد مشکل میں اور اس مشکل سے زائد مجمل میں اور سب سے زائد متشابہ میں خفاء ہوتا ہے۔ پس جب خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہے تو اس کا مقابل بھی وہ ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہو تو وہ ظاہر ہے کیونکہ ادنیٰ درجہ کا خفاء وہ ہے جو صیغہ کے علاوہ میں پایا جائے، نفس صیغہ میں کوئی خفاء نہ ہو۔ اسی طرح نص میں بہ نسبت ظاہر کے ظہور زائد ہوتا ہے تو اس کا مقابل مشکل ہے جس میں خفا خفی سے زائد ہوتا ہے۔ اسی طرح مفسر میں چونکہ نص کے مقابلے میں ظہور زائد ہوتا ہے تو اس کا مقابل مجمل ہوگا کہ جس میں مشکل کے مقابلے میں خفاء زائد ہوتا ہے اور مفسر سے محکم زیادہ ظاہر ہوتا ہے اسی لئے اس کے مقابلے میں وہ کلام ہے جس میں مجمل کے مقابلے میں خفاء زائد یعنی متشابہ۔

شارح نے فرمایا: جب خفی میں مراد ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے تو طلب کے بغیر مراد حاصل نہیں ہوگی یعنی خفی کی مراد کو معلوم کرنے کے لئے تلاش اور تتبع کی ضرورت ہوگی۔ خفی کی مثال ایسا آدمی کے مانند ہے جو کسی جگہ چھپ گیا ہو مگر اس نے اپنا لباس اور اپنی صورت تبدیل نہ کی ہو تو اس شخص کو آسانی سے پہچانا اور تلاش کیا جا سکتا ہے، تتبع وتلاش سے وہ آدمی پہچانا جا سکتا ہے۔

قولہ بعارض غیر الصیغۃ:۔ وہ عارض جو نفس صیغہ کے علاوہ ہو۔ شارح نے کہا لفظ غیر صیغہ کو عارض کی صفت بنانا صحیح ہے۔ اس لئے کہ اس لفظ کی وجہ سے خفی کو دوسری اقسام مشکل، مجمل اور متشابہ سے ممتاز کرنا مقصود ہے۔ یعنی عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء باقی دوسری اقسام میں نہ ہوگا بلکہ ان میں خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوتا ہے

اور یہ صحیح نہیں ہے۔ زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں کہتے بعارض من غیر الصیغۃ جیسا کہ دوسرے علماء نے لکھا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خفی میں خفاء ایسے عارض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جو غیر صیغہ سے پیدا ہوا ہے تو مصنف رحمہ اللہ کے کلام میں تسامح لازم نہ آتا۔

مصنف کی جانب سے جواب یہ دیا جائے گا کہ لفظ غیر الصیغۃ لفظ عارض کی صفت نہیں ہے بلکہ بدل ہے اور بدل مان کر عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ خفی میں خفاء عارض سے یعنی غیر صیغہ کی وجہ سے آیا ہے تو مصنف کی عبارت مسامحت سے محفوظ ہو جائے گی۔

قولہ لا ینال الا بالطلب۔ مراد کو طلب کے بغیر حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ قول بیان تعریف کیلئے ہے کسی چیز کو خارج کرنے کیلئے قید احترازی نہیں ہے۔ کیونکہ خفاء کوئی ایسا نہیں ہے جس کو طلب کے بغیر معلوم کیا جا سکتا ہو۔

وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيْهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ بِهِ أَيْ حُكْمُ الْخَفِيِّ النَّظَرُ فِيْهِ وَهُوَ الطَّلَبُ الْأَوَّلُ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِأَجْلِ أَنَّ فِيْ مَعْنَاهُ زِيَادَةً عَلَى الظَّاهِرِ أَوْ نُقْصَانًا فِيْهِ فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ فَيُحْكَمَ فِي الزِّيَادَةِ عَلَى حَسْبِ مَا يُحْكَمُ فِي الظَّاهِرِ وَلَا يُحْكَمُ فِي النُّقْصَانِ قَطُّ۔

ترجمہ اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس میں خفاء (پوشیدگی) معنے میں زیادتی کی وجہ سے ہے یا کمی کی وجہ سے پس مراد اس سے ظاہر ہو جائے گی یعنی خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں نظر کی جائے اور نظر یہ طلب اول ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس میں مراد کی پوشیدگی یا ظاہر پر معنے کی زیادتی کی وجہ سے واقع ہوتی ہے یا کمی کے سبب سے پس اس صورت میں مراد ظاہر ہو جائے گی پس ظاہر کے مطابق ظاہر سے جو کچھ معلوم ہوگا اس سے زیادتی پر حکم لگایا جائے گا اور نقصان پر حکم نہ لگایا جائیگا۔

تشریح **خفی کا حکم**: کلام میں غور و فکر کیا جائے اور معلوم کیا جائے کہ اس کلام کی مراد کس بناء پر خفی (پوشیدہ) ہے خفاء کی ایک صورت یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلے میں اس کے معنی میں کچھ زیادتی پائی جاتی ہے یا ظاہر کے مقابلے میں اس کے معنی میں کمی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا اس غور و فکر اور طلب کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور زیادتی معنے کی بناء پر خفی میں وہی حکم جاری کیا جائے گا جو ظاہر کا حکم ہے۔ اور معنے کے نقصان و کمی کی صورت میں خفی پر کوئی ظاہر کا حکم نہ لگایا جائے گا جیسا کہ آئندہ دونوں مثالوں کو یہ قاعدہ سمجھ میں آ جائے گا۔

كَآيَةِ السَّرِقَةِ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا

أيديهما ظاهر في حق وجوب قطع السارق خفي في حق الطرار والنباش لأنهما اختصا باسم آخر يعرفان به في عرف أهل اللسان فتأملنا فوجدنا أن اختصاص الطرار باسم آخر لأجل زيادة معنى السرقة إذ السرقة هو أخذ مال محترم محرز خفية وهو يسارق عين من هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه واختصاص النباش به لأجل نقصان معنى السرقة لأنه يسارق من الميت الذي هو غير قاصد لحفظه فعدينا حكم القطع إلى الطرار لأجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعده إلى النباش لأجل النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالملك وإن لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال أبو يوسف والشافعي يقطع النباش على كل حال لقوله عليه السلام من نبش قطعناه وقلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة أهل المدينة.

ترجمہ

جیسے آیت سرقہ کا حکم جیب کترے اور کفن چور کے بارے میں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول "والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیہما" یہ آیت چور کے ہاتھ کاٹنے کے حق میں تو ظاہر ہے مگر جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں اہل زبان کے یہاں چور کے علاوہ دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہیں پس ہم نے غور کیا تو طرار کا دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہونا سرقہ میں معنی کی زیادتی کے سبب سے ہے کیونکہ سرقہ تو مال محترم ومحفوظ کے خفیہ لے لینے کا نام ہے اور جیب کترا بیدار آدمی سے چراتا ہے درآں حالیکہ اس کا مالک مال کی حفاظت کا ارادہ بھی کرتا ہے صرف اس کی غفلت تھوڑی سی کی وجہ سے جو اس پر طاری ہو جاتی ہے۔ اور نباش (کفن چور) کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں سرقہ کے معنے کے مقابلے میں کمی پائی جاتی ہے کیونکہ نباش میت سے کفن اتارتا ہے جو اس کی حفاظت کا ارادہ بھی نہیں کر سکتا۔ پس ہم نے سرقہ کا حکم طرار کی طرف متعدی کر دیا کیونکہ اس میں سرقہ پر زیادتی پائی جاتی ہے۔ اور یہ حکم دلالۃ النص سے ثابت ہے۔ اور سرقہ کا حکم نباش کی طرف متعدی نہیں کیا کیونکہ اس میں نقصان ہے اور اگر کسی میت کی قبر کسی تالا بند جگہ میں ہو اور نباش وہاں سے کفن چرا لے تو ایک قول یہ ہے کہ ہاتھ نہ کاٹا جائیگا جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا اور دوسرا قول یہ ہے کہ قطع ید ہوگا کیونکہ مکان محفوظ پایا جا رہا ہے اگرچہ یہ حفاظت نگہبان کی طرف سے نہیں۔ یہ پوری بات ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نباش پر قطع ید کے ہر حال میں قائل ہیں کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص کفن چرائیگا ہم اسکا ہاتھ کاٹ دینگے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ سیاست پر محمول ہے کیونکہ روایت میں موجود ہے کہ مختفی پر قطع نہیں اور اہل مدینہ کی لغت میں مختفی نباش کو کہتے ہیں۔

تشریح

خفی کی مثال: والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیہما (چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت جب چوری کریں تو ان کا ہاتھ کاٹ دو) یہ آیت چور کے ہاتھ کاٹنے کے وجوب پر ظاہر ہے کیونکہ غیر کا مال دھوکہ کے ساتھ لینے کا نام ہے۔

نفس نص سے ہاتھ کا کاٹا جانا ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا بغیر تامل و غور و فکر کے واضح ہو جاتا ہے اور جس کلام سے مراد بغیر تامل و غور و فکر کے معلوم ہو جائے وہ ظاہر کہا جاتا ہے۔ اس لئے والسارق والسارقۃ چور کے قطع ید کے واجب ہونے کے بارے میں ظاہر ہے۔ مگر جیب کاٹنے والا یعنی طرار اور دوسرا نباش کفن کی چوری کرنیوالا دونوں کے حق میں آیت خفی ہے یعنی جو حکم سارق کا دیا گیا ہے یعنی قطع ید۔ ان دونوں میں پوشیدہ اور مخفی ہے۔ اور یہ خفاء ایسے عارض کی بناء پر آیا ہے جو طرار اور نباش کے لفظوں میں موجود ہے۔ کیونکہ اہل زبان ان دونوں چوروں کو سارق کے بجائے دوسرے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یعنی جیب کاٹنے والے کو طرار کہتے ہیں اور کفن چوری کرنیوالے کو نباش کہتے ہیں۔ اگر جیب کترنیوالا اور کفن چوری کرنیوالا چور ہوتے تو اہل عرب ان کو بھی لفظ سارق سے یاد کرتے اور طرار اور نباش کے الفاظ کو استعمال نہ کرتے لہٰذا جب جیب کاٹنے والے کو طرار اور کفن چرانے والے کو نباش کہتے ہیں تو یہ اس کی دلیل ہے کہ دونوں سارق نہیں ہیں، اور جب سارق نہیں تو سارق کا حکم بھی ان پر عائد نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ نباش اور طرار کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے لہٰذا ہم نے طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ان دونوں کے معانی میں غور و فکر اور تامل کیا تو یہ معلوم ہوا کہ سارق کے معنے کے بہ نسبت طرار کے لفظ میں زیادتی پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ سرقہ کے معنے ہیں کسی کے ایسے مال کو خفیۃً لے لینا جو مال محفوظ ہو اور مال محترم قابل قیمت ہو جس کی مقدار کم از کم دس درہم ہو۔ اسی وجہ سے اگر کسی مسلمان نے شراب کی چوری کر لی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ شراب اگرچہ مال متقوم ضرور ہے مگر شرعاً وہ انتفاع کے قابل نہیں ہے۔ اسیطرح اگر کسی نے کھیت سے غلہ کی چوری کر لی تو بھی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس لئے کہ چوری کرنیوالے نے غیر محفوظ مال کی چوری کی ہے۔ اور دس درہم سے کم اگر چوری کی تو بھی چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ قطع ید کیلئے دس درہم کی چوری کرنا شرط ہے۔ بہرحال چوری کے اصطلاحی معنے ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال کہ محترم اور محفوظ ہو۔ اور کم از کم دس درہم کی مقدار میں ہو۔

اور طرار کے معنے ہیں ایسے مال کو لے لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو۔ مالک کو سستی یا غفلت میں پاکر اس سے مال لے لیا ہو۔

نباش میں چوری کے معنے میں کمی ہوتی ہے۔ اس کا معروف نام کفن چور ہے۔ کمی کی وجہ یہ ہے کہ کفن چور ایسے مال کی چوری کا ارادہ کرتا ہے جس مال کا کوئی مالک نہیں اور وہ اس کی حفاظت کا ارادہ بھی نہیں کرتا اور مال بھی غیر محفوظ ہوتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے۔ اس لئے سارق کے معنے کے مقابلے میں نباش کے معنے میں کمی ہے۔

الحاصل ۔ طرار میں سارق کے معنے سے زائد اور نباش کے معنے میں سارق کے معنے سے کمی ہے۔ اسلئے طرار میں سارق کے معنے کے زائد ہونیکی وجہ سے دلالۃ النص سے سارق کا حکم طرار کو دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی ہاتھ کاٹنا جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ حکم ثابت ہوگا۔

بالفاظ دیگر چھوٹے جرم کی یہ سزا ہو تو اس سے بڑے جرم کی سزا بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنی چونکہ کم ہیں اس سے شبہ ہوا کہ سارق کا حکم نباش کو دیا جائے یا نہیں اور شبہ کی وجہ سے حد شرعی ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی لئے نباش کے حق میں حد سرقہ ساقط ہو جائے گی۔

ایک مسئلہ :- شارح نے کہا۔ اگر کوئی قبر کسی کمرے کے اندر ہے اور کمرہ میں تالا بند ہو۔ اس کمرہ سے کفن چوری کر لیا جائے تو بعض علماء کے نزدیک اس صورت میں بھی نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ نباش میں سرقہ کے معنی ناقص پائے جاتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زیارت قبر کے نام سے ہر کس و ناکس اس کمرہ کے اندر جا سکتا ہے، اس لئے کمرہ کے اندر ہوتے ہوئے بھی قبر غیر محفوظ ہے۔

دوسرے علماء کی یہ رائے ہے کہ اس صورت میں نباش کا بھی ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ تالا کے ذریعہ حفاظت کا سامان موجود ہے اگرچہ کسی محافظ کے ذریعہ مال کی حفاظت نہیں پائی جا رہی ہے۔

حکم امام شافعیؒ :- نباش کفن چور کے ہاتھ کاٹنا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ قبر کسی ایسے کمرہ کے اندر واقع ہو جہاں دروازہ پر تالا بند ہو، یا ایسے کمرہ کے اندر ہو جہاں تالا نہ بند ہو۔ نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائے گا۔

انکی دلیل یہ ہے۔ حدیث من نبش قطعناہ جس نے کفن کی چوری کی ہم اس کا ہاتھ کاٹ دیں گے۔ مؤطا کی شرح محلی نامی کتاب میں ابراہیم اور شعبی کی جانب منسوب قول یہ ہے کہ یقطع سارق امواتنا کسارق احیائنا: ہمارے مردوں کے اموال کے چرانے والے کا ہاتھ اس طرح کاٹا جائے گا جس طرح ہمارے زندوں کے اموال کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

مجاہدؒ کا قول :- میں نے علماء سے کفن چور کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

نباش کے متعلق حضرت عمرؓ کا فرمان :- حضرت عمرؓ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو فرمان بھیجا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹ لئے جائیں جو قبر کو کھود کر کفن کی چوری کرتے ہیں۔ (مصنف عبد الرزاق)

احناف کا جواب :- ان اقوال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ پیش کردہ اوپر والی حدیث مرفوع نہیں ہے بلکہ بعض حضرات نے اس روایت کو منکر کہا ہے۔ روایت خواہ منکر ہو یا غیر مرفوع ان دونوں سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب ثانی :- احناف کی جانب سے دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان آثار اور اقوال کو نظم اور سیاست پر محمول کیا جائے گا۔ گو یا انتظامی مصلحت کی بنا پر نباش کے ہاتھ کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہوگا کیونکہ فرمان رسالت ہے کہ لا قطع علی المختفی۔ مختفی کے معنی نباش کے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ نباش پر قطع ید نہیں لہٰذا اس طرح دونوں قسم کی روایات میں تطبیق دی جاسکے گی کہ شرعاً تو قطع ید نہیں البتہ سیاسۃً ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے۔

وَأَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ الدَّاخِلُ فِي أَشْكَالِهِ أَيِ الْكَلَامُ الْمُشْتَبِهُ وَأَمْثَالُهُ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ اخْتَلَطَ بِالنَّاسِ بِتَغْيِيرِ لِبَاسِهِ وَهَيْئَتِهِ فَصَارَ فِيهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْخَفِيِّ فَيُقَابِلُ النَّصَّ الَّذِي فِيهِ زِيَادَةُ ظُهُورٍ عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهَذَا يَحْتَاجُ إِلَى النَّظَرِ بَيْنَ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ عَلَى مَا قَالَ۔

ترجمہ

اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مل جائے۔ پس یہ اس مرد کی طرح ہے جو کسی پردیس میں آیا ہو اور ہیئت بدل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل جائے لہٰذا مشکل میں خفاء خفی سے زائد ہو اسی لئے کہ مشکل نص کے مقابلے میں ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت موجود ہے پس اسی وجہ سے دو نظروں کے محتاج ہوتے ہیں۔ اول طلب کرنا، ثانیاً اس میں غور و فکر کرنا جیسا کہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

تشریح

مشکل کا بیان :- متقابلات اربعہ میں سے دوسرا متقابل مشکل ہے۔ اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے ہی جیسے کلام میں شامل ہو گیا ہو جیسے ایک مسافر اپنے لباس کو تبدیل کر دے اور صورت شکل اور ہیئات کو تبدیل کر لے اور وہاں کے رہنے بسنے والوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے۔ مثلاً ایک ہندوستان کا رہنے والا جو داڑھی نہیں رکھتا پاکستان جا کر داڑھی رکھ لے اور پاکستان میں رہنے والوں کا لباس پہن لے اور انہیں کی زبان اور لہجہ میں بات کرنے لگے تو جلدی سے اس کے ہندوستانی ہونے کا پتہ نہ چل سکے گا بجز اس کے کہ خود اس سے دریافت کیا جائے۔

اس مثال سے معلوم ہوا کہ مشکل میں باعتبار خفی کے زیادہ خفاء پایا جاتا ہے تو اس کا مقابل بھی وہی ہو گا جس میں ظاہر کے مقابلے میں زیادہ ظہور پایا جاتا ہے یعنی نص یہ مشکل کا مقابل ہے۔

مشکل کی اصطلاحی تعریف :- علماء اصول نے یہ بیان کیا ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہو مگر ان متعدد معانی میں سے صرف ایک معنی مراد ہوں۔ اور وہ معنی مطلوب ان ہی معانی میں مل گئے ہوں اور اس شمولیت کی بناء پر معنی کے اندر خفاء پیدا ہو گیا ہو۔

وَحُكْمُهُ اعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيمَا هُوَ الْمُرَادُ ثُمَّ الْإِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلِ فِيهِ إِلَى أَنْ يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ أَيْ حُكْمُ الْمُشْكِلِ أَوَّلًا هُوَ اعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ بِأَنَّ مُرَادَ اللهِ تَعَالَى حَقٌّ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ ثُمَّ الْإِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ أَيْ أَنَّهُ لِأَيِّ مَعَانٍ يَتَضَمَّنُ هَذَا اللَّفْظُ ثُمَّ التَّأَمُّلُ فِيهِ بِأَنَّهُ أَيُّ مَعْنًى يُرَادُ مِنْهَا مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِي فَيَتَبَيَّنُ الْمُرَادُ۔

ترجمہ

اور مشکل کا حکم یہ ہے کہ پہلا اعتقاد یہ ہو کہ اس کلام سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے۔ اس کے بعد طلب کی طرف متوجہ ہونا پھر اس میں غور و فکر کرنا حتی کہ کلام کی مراد ظاہر ہو جائے۔ یعنی

کی دبر مراد ہے) اور اگر کیف کے معنے میں قبول کریں تو معنے یہ ہوں گے کہ بأی کیفیۃ شئتم قائماً او قاعداً او مضطجعاً (تم جس کیفیت سے چاہو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا کروٹ کے بل لیٹ کر۔ پس یہ معنے احوال کی عمومیت پر دلالت کرتے ہیں محل کی عمومیت پر نہیں۔ پس جب ہم نے لفظ حرث میں غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ انّی کیف کے معنی میں ہے کیونکہ دبر کھیتی کی جگہ نہیں ہے بلکہ نجاست کی جگہ ہے۔ لہٰذا عورت سے لواطت حرام ہوگی، لیکن یہ حرمت ظنی ہے یہاں تک کہ اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ اور حالت حیض میں وطی کی ممانعت اس علت پر علت اذی کی وجہ سے قیاس کی گئی ہے وہ لواطت جو مرد سے کی جائے اس کی حرمت قطعی ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے اس کی حرمت ثابت ہے جیسا کہ میں نے تفسیر احمدی میں مفصل لکھا ہے۔ پس اس جیسا مشکل ممکن ہے کہ اس مشترک جیسا داخل ہو جس میں چند معانی میں سے کسی ایک معنے کو دلیل سے راجح کر لیا جاتا ہے پس یہ مشکل مؤول ہو گیا۔

تشریح

مشکل کی مثال:- باری تعالیٰ کا قول "فاتوا حرثکم انّی شئتم" (تم اپنی کھیتیوں میں جس طرح سے چاہو) کھیتی بونے کیلئے بیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح بچہ پیدا کرنے کیلئے نطفہ کی ضرورت ہے جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے، اسی طرح آیت میں عورتوں کے رحم کو زمین اور کھیتی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور جس طرح کھیتی سے جنس اور غلہ پیدا ہوتا ہے اسی طرح رحم مادر سے اولاد پیدا ہوتی ہے۔ آیت میں مذکور لفظ حرث، اس کے معنے کھیتی کے ہیں اور لفظ فأتوا کے ذریعہ کھیتی میں آنے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور لفظ انّی شئتم کے ذریعہ اس آنے میں عموم پیدا کر دیا ہے۔

مگر لفظ انّی مراد کے اعتبار سے مشکل ہے اس وجہ سے کہ انّی کا لفظ کبھی این کے معنے میں بھی مراد لیا جاتا ہے جیسے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے حضرت مریم سے فرمایا تھا "انّی لک ہذا" یعنی یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آ رہا ہے۔ اسی طرح کبھی انّی کیف کے معنے میں آتا ہے جیسے لڑکے کی خوشخبری کے وقت حضرت زکریا علیہ السلام کا قول "انّی یکون لی غلام" یعنی میرے یہاں بچہ کس طرح ہوگا۔

پس انّی شئتم میں یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ یہاں انّی کس معنے میں مستعمل ہے۔ لہٰذا اگر این یعنی من این کے معنی میں مراد لیا جائے تو مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنی اس وقت "من ای مکان شئتم" کے ہو جائیں گے یعنی آگے کے مکان سے آؤ یا پیچھے کے مکان سے آؤ۔ پس اس شکل میں اپنی زوجہ کے ساتھ لواطت کرنے کی حلت ثابت ہو جائے گی اور اگر کیف کے معنے میں مراد لیا جائے تو احوال میں عمومیت پیدا ہوگی اور معنی ہوں گے "بأی کیفیۃ شئتم" یعنی تم جس کیفیت سے چاہو آؤ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، کروٹ لیٹ کر۔

خلاصہ یہ نکلا کہ انّی ایک صورت میں امکنہ کی تعمیم پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں احوال کی تعمیم پر دلالت کرتا ہے اور امکنہ کی تعمیم کی صورت میں بیوی سے لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے اور احوال کی تعمیم کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔ مگر جب ہم نے لفظ حرث میں غور کیا تو پتہ چلا کہ اس جگہ انّی کیف

مراد لے جاتی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کے قول قواریر من فضۃ میں کیونکہ قواریر من فضۃ سے جنت کے برتنوں کا وصف بتایا گیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشہ کا ہوتا ہے۔ پس جب ہم نے قارورہ کے معنی پر غور کیا تو ہم نے پایا کہ قارورہ میں دو وصف ہوتے ہیں۔ ایک وصف حمیدہ ہے اور وہ صفائی ستھرائی ہے۔ اور دوسرا وصف مذموم ہے اور وہ سیاہ ہے اور اسی طرح فضہ میں بھی دو وصف ہم نے پایا۔ ایک وصف حمیدہ اور وہ اس کی سفیدی ہے اور دوسرا وصف ذمیمہ اور وہ صاف ستھرا نہ ہونا ہے۔ پس ہم نے غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صفائی میں قارورہ کے مانند ہوں گے اور سفیدی میں چاندی کے مانند ہوں گے پس غور کرو۔

تشریح

اشکال استعارہ کی بناء پر: اور کبھی ایسے استعارہ کی بناء پر اشتباہ اور اشکال پیدا ہو جاتا ہے جو نادر بھی ہو اور خفی بھی ہو جیسے حق تعالیٰ کا قول جنت کے برتنوں کے اوصاف کے متعلق "قواریر من فضۃ" کہ قرآن سے معلوم ہوا کہ قارورہ چاندی کا بنا ہوا ہوتا ہے۔ حالانکہ عرف میں قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے، چاندی کا نہیں ہوتا۔

لہٰذا اس شبہ کو دور کرنے کے لئے ہم نے غور وفکر کیا تو ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ قارورہ کے اندر دو اوصاف پائے جاتے ہیں۔ (۱) اس کا اس قدر صاف شفاف ہونا کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آ جائے (۲) دوسری صفت مذموم ہے۔ اچھی نہیں اور وہ ہے اس کا کالا ہونا۔

اسی طرح چاندی کے اندر بھی دو اوصاف موجود ہیں۔ (۱) چاندی کا سفید ہونا اور یہ اچھی صفت ہے۔ (۲) دوسری صفت اچھی نہیں بلکہ مذموم ہے۔ اور وہ ہے اس کا صاف و سفید نہ ہونا۔

اب ہم نے غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف شفاف ہونے میں قارورہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان برتنوں کے سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ یعنی جنت کے برتن قارورہ کی طرح اس قدر صاف ستھرے ہوں گے کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آئے گی اور چاندی کی طرح سفید ہوں گے۔

حاصل یہ کہ لہٰذا اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ تو شیشہ کا ہوتا ہے چاندی کا نہیں ہوتا۔ اور قرآن پاک قواریر من فضۃ کہہ رہا ہے۔ قارورہ چاندی کے ہوں گے۔

استعارہ کے اقسام: حقیقی اور مجازی معانی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ ہو۔ یعنی دونوں معنی کسی ایک وصف میں شریک ہوں تو اس مجاز کو استعارہ کہتے ہیں۔ اور اگر دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا نہ ہو تو مجاز مرسل ہے۔ اس مقام پر جنت کے برتنوں کے لئے ایک نادر صورت ثابت کی گئی ہے یعنی دو متضاد چیزوں کو ایک جگہ جمع کیا گیا ہے۔ شیشہ یعنی قارورہ اور چاندی سے مرکب ہے۔ تو جنت کے برتنوں کی صفت دو چیزوں سے امتزاج کر کے ثابت کی گئی ہے۔ زجاج کے معنی شیشہ۔ اناء کی جمع آنیۃ اور اوانی آتی ہے جس کے معنی برتن کے ہیں۔

وَأَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا ازْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْاسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ ازْدِحَامُ الْمَعَانِي عِبَارَةٌ عَنْ اجْتِمَاعِهَا عَلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ رُجْحَانٍ لِأَحَدِهَا كَمَا إِذَا انْسَدَّ بَابُ التَّرْجِيحِ فِي الْمُشْتَرَكِ أَوْ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ غَرَابَةِ اللَّفْظِ كَلَفْظِ الْهَلُوعِ الْمَذْكُورِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا فَإِنَّهُ قَبْلَ بَيَانِهِ تَعَالَى كَانَ مُجْمَلًا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهُ أَصْلًا فَبَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ الْآيَةَ فَهُوَ جِنْسٌ شَامِلٌ لِلْمُشْتَرَكِ وَالْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا إِلَى آخِرِهِ لِأَنَّ الْخَفِيَّ يُدْرَكُ بِمُجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُشْكِلُ بِالتَّأَمُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ فَإِنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى ثَلٰثَةِ طَلَبَاتٍ الْأَوَّلُ الْاسْتِفْسَارُ عَنِ الْمُجْمِلِ ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْأَوْصَافِ بَعْدَهُ ثُمَّ التَّأَمُّلُ لِلتَّعْيِينِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهِ وَدَخَلَ فِي جُمْلَةٍ مِنَ النَّاسِ لَا يُوقَفُ عَلَيْهِ إِلَّا بِالْاسْتِفْسَارِ عَنِ الْأَنَامِ تَفْسِيرًا وَخَفَاؤُهُ عَلَى الْمُشْكِلِ يُقَابِلُ الْمُفَسَّرَ الَّذِي فِيهِ زِيَادَةُ ظُهُورٍ عَلَى النَّصِّ ثُمَّ لَمَّا كَانَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلٰثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ الْمُتَشَابِهُ لِأَنَّهُ لَا يُرْجٰى طَلَبُهُ وَلَا يُعْلَمُ حَقِيقَتُهُ بِأَيِّ طَلَبٍ كَانَ۔

ترجمہ

اور مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معنی داخل ہو گئے ہوں۔ اس بنا پر کہ اس کی مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہوتی ہو بلکہ پہلے تو متکلم کیطرف استفسار کیلئے رجوع کرنا پڑتا ہو پھر طلب کرنا اور پھر اس میں غور کرنا پڑتا ہو۔ ازدحام المعنی نام ہے ایک لفظ کے کثیر معنے ہوں اور کوئی ان میں سے راجح المراد نہ ہو جیسا کہ جب بند ہو جائے مشترک میں ترجیح کا باب۔ اور کبھی معانی کا ازدحام لفظ کی غرابت کیوجہ سے ہو جاتا ہے۔ جیسے لفظ ہلوع جو اللہ تعالیٰ کے قول ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا میں ہے (انسان بہت ہی حریص پیدا کیا گیا ہے جب اسے کوئی برائی پہنچتی ہے تو بیقرار ہو جاتا ہے اور جب کوئی بھلائی پہنچتی ہے تو روکنے والا بن جاتا ہے)۔ پس بیشک وہ (لفظ ہلوع) اللہ تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا، اس کی مراد بالکل معلوم نہ تھی پس اس کو اللہ تعالیٰ نے اذا مسه الشر سے بیان فرمایا۔ لہٰذا مجمل کی تعریف میں لفظ "ما ازدحمت" جنس ہے جو مشترک، خفی، مشکل کو شامل ہے۔ پس جب واشتبہ المراد به اشتباها کہا گیا تو سب خارج ہو گئے کیونکہ خفی محض طلب سے اور مشترک ومشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں بخلاف مجمل کے کہ وہ تین طلبات کا محتاج ہوتا ہے اول مجمل سے استفسار کرنا، دوسرے اس کے بعد اوصاف طلب کرنا، تیسرے درجہ میں تعیین مراد کیلئے تامل کرنا۔ پس مجمل اس مسافر کی طرح ہے جو وطن سے چلا گیا اور عام لوگوں میں داخل ہو گیا کہ اس سے

(۳) کلام کرنے والا متکلم، الفاظ سے اپنی مراد کو مبہم رکھے، گو الفاظ کے لغوی معنے متعارف ہوں۔

فوائد قیود:- مجمل کی تعریف میں لفظ "ما ازدحمت فیہ المعانی" کا جملہ مذکور ہے یہ جنس کے درجہ میں ہے جس میں خفی، مشکل اور مشترک سب داخل ہیں۔ اور "واشتبہ المراد بہ اشتباہا" بمنزلہ فصل کے ہے۔ جس سے یہ تینوں مجمل کی تعریف سے خارج ہو گئے، یعنی خفی، مشکل اور مشترک تینوں خارج ہو گئے اسلئے کہ خفی تو صرف طلب سے معلوم ہو جاتا ہے اور مشترک اور مشکل دونوں طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں۔

البتہ مجمل تو اس کے اندر تین طلب پائی جاتی ہیں اول مجمل (جیم کا کسرہ) یعنی متکلم سے دریافت کرنا (۲) لفظ کے اوصاف معلوم کرنا (۳) مراد کو متعین کرنے کیلئے تامل اور غور و فکر کرنا۔ لہٰذا مجمل کلام کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پردیسی آدمی کسی جگہ جا کر لوگوں کے ساتھ گھل مل گیا اور دوسری جگہ معلوم بھی نہ ہو تو اس آدمی کا پتہ چلانے کیلئے پہلے اس کے قیام کا پتہ معلوم کیا جائے پھر اس پتہ پر اس کو تلاش کیا جائے پھر اس کو ہم شکل لوگوں میں غور و فکر کیا جائے کہ وہ ان لوگوں میں سے کون سا آدمی ہے جس کی ہم کو تلاش ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ مشکل کے مقابلے میں مجمل کے اندر خفاء زائد ہے اسلئے مجمل اس مفسر کے مقابل ہوگا جس میں بہ نسبت نص کے وضاحت زائد ہوتی ہے۔ پھر تینوں مرتبہ طلب مذکور کے بعد مجمل معلوم ہو گیا تو اس کی (مجمل کی) تعریف سے متشابہ نکل گیا۔ کیونکہ متشابہ میں طلب کی ممانعت ہے۔ جس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی۔

حاشیہ:- مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل استفسار، طلب اور تامل تینوں کا محتاج ہے۔ جبکہ واقع میں ایسا نہیں ہے بلکہ مجمل کے بیان کے بعد اگر بیان شافی نہ ہو تو کلام مجمل استفسار کے بعد طلب اور غور و فکر کا بھی محتاج ہوگا اور متکلم مجمل کا بیان شافی ہے تو طلب و تامل کا محتاج نہ ہوگا۔ لہٰذا کہا جائے گا کہ مصنف کا کلام "بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل" اس وقت ہے جب متکلم مجمل کا بیان غیر شافی ہو۔

بحكمه واعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فإن الصلوة في اللغة الدعاء ولم نعلم أي دعاء مراد فاستفسرنا نبينا النبي عليه السلام بأفعاله بيانا شافيا من أركانها وشرائطها ثم علمنا أن هذه الصلوة عبارة عن معان تشمل وتحيط بأنها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والأذكار فلما تأملنا علمنا أن بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد أن كان مجملا وكذا الزكوة معناها في اللغة النماء وذلك غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر أموالكم وقوله عليه السلام [illegible] في

الذهب شيءٌ حتى يبلغ عشرين مثقالاً وليس عليك في الفضة شيءٌ حتى يبلغ مائتي درهمٍ فصار مفسّرًا ثم التأمل في باب الشوائر فطلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا أن ملك النصاب علة وحولان الحول شرطًا وهكذا القياس۔

ترجمہ: اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور اس میں اس قدر توقف ہو کہ مجمل (متکلم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے جیسے صلوٰۃ و زکوٰۃ وغیرہ۔ برابر ہے کہ بیان شافی ہو جیسے صلوٰۃ و زکوٰۃ۔ اللہ تعالیٰ کے قول "اقیموا الصلوٰۃ و اٰتوا الزکوٰۃ" کیونکہ صلوٰۃ کے معنے لغت میں دعا کے ہیں اور معلوم نہیں ہے کہ کون سی دعا مراد ہے۔ پس ہم نے استفسار کیا تو نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال بیان سے بیان شافی کے ذریعہ از اول تا آخر بیان شافی فرما دیا۔ پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ صلوٰۃ کون سے معنی پر مشتمل ہے تو پایا کہ یہ قیام، قعود، رکوع، سجود اور تحریمہ، قراءۃ، تسبیحات اور اذکار کو شامل ہے۔ پس جب ہم نے تامل کیا تو جان لیا کہ ان افعال میں سے بعض تو فرض ہیں، بعض واجب، بعض سنت اور بعض مستحب ہیں۔ تو صلوٰۃ مجمل ہونے کے بعد مفسّر ہو گیا۔ اور اسی طرح زکوٰۃ، اس کے معنے لغت میں نمو کے ہیں اور یہ معنے مراد نہیں ہیں۔
پس آنحضور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا اپنے قول "ھاتوا ربع عشر اموالکم" (تم اپنے اموال کا چالیسواں حصہ لاؤ) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "لیس من الذھب شیء حتی یبلغ عشرین مثقالاً" (سونے پر کچھ زکوٰۃ واجب نہیں۔ یہاں تک کہ بیس مثقال کی مقدار کو پہنچ جائے) "ولیس علیک فی الفضۃ شیء حتی یبلغ مائتی درھم" (اور تم پر چاندی میں کچھ واجب نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دو سو درہم کو پہونچ جائے) ایسے ہی سوائم کی زکوٰۃ کے باب میں بھی آپ نے فرمایا ہے۔ پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو طلب کیا تو ہم نے جانا کہ ملک نصاب تو علت ہے اور حولان حول (پورے سال کا گذر جانا) اس کی شرط ہے۔ اسی طرح باقی اور کو قیاس کر لیجئے۔

تشریح: **مجمل کا شرعی حکم**:- اس سے باری تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے وہ حق ہے اور اس پر عمل کرنیکا تعلق ہے تو اس پر توقف کیا جائے گا حتیٰ کہ متکلم یعنی مجمل کی جانب سے اس کا بیان ظاہر ہو جائے۔ اور متکلم کی طرف سے یہ بیان کبھی تو بالکل کافی و شافی ہو گا۔ اور کسی قسم کا کوئی خفاء کلام میں باقی نہ رہے گا اور کبھی یہ بیان ایسا ہو گا کہ جو شافی نہ ہو۔
اول کی مثال:- باری تعالیٰ کا قول "اقیموا الصلوٰۃ و اٰتوا الزکوٰۃ" میں لفظ صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہیں۔ دونوں اصل میں مجمل تھے۔ اس لئے کہ لغت میں صلوٰۃ کے معنے دعا کے ہیں مگر یہ معلوم نہیں کہ یہاں کس قسم کی دعا مراد ہے۔ لہٰذا جب ہم نے اس کے متعلق استفسار کیا تو جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کی پوری وضاحت کے ساتھ تفصیل فرمادی کہ کسی قسم کا کوئی خفاء باقی نہیں رہا۔ اس کے بعد ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ صلوٰۃ، قیام، قعود، رکوع، سجود، تحریمہ، قراءۃ، تسبیحات اور مختلف اذکار پر مشتمل ہے۔ آپ کے بیان میں ان جملہ امور کی

روایت موجود ہے۔ اس کے بعد ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ مذکورہ امور میں سے بعض تو صلوٰۃ کے اندر فرض ہیں جیسے قیام، قعود، رکوع اور سجود۔ اور ان میں سے بعض واجب کے درجہ میں ہیں جیسے سورۂ فاتحہ کی تلاوت اور ان میں سے بعض سنت ہیں جیسے رکوع اور سجود کی تسبیحات۔ اور بعض مستحب ہیں جیسے قعدہ اخیرہ میں درود کے بعد والی دعاء۔

لہٰذا لفظ صلوٰۃ جو کہ مجمل تھا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بیان کے بعد مفسر ہو گیا۔

شارح کا ایک اعتراض:۔ صلوٰۃ کی تفسیر جب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیان شافی سے ظاہر ہو گئی تو پھر طلب، غور و فکر اور تامل کی کیا حاجت تھی اور ان کی ضرورت نہیں تھی تو بلا وجہ انکو بیان کیوں ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری مثال زکوٰۃ ہے جس کے لغوی معنے اضافہ اور بڑھوتری کے ہیں مگر اس جگہ مطلق زیادتی مراد نہیں ہے مگر جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کی پوری وضاحت سے تفصیل بیان فرما دی ہے چنانچہ آپ کا ارشاد ہے "ادوا ربع عشر اموالکم" (تم اپنے مالوں کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں ادا کرو)۔ لہٰذا معلوم ہوا زکوٰۃ چالیسواں حصہ واجب ہے۔ دوسرا بیان سونے کے سلسلے میں ہے کہ "لیس علیک فی الذھب شیء حتی یبلغ عشرین مثقالا ولیس علیک فی الفضۃ شیء حتی یبلغ مائتی درھم" (تیرے اوپر سونے میں کوئی چیز واجب نہیں ہے یہاں تک کہ وہ بیس مثقال کی مقدار کو پہونچ جائے اور تیرے اوپر چاندی میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ دو سو دراہم کی مقدار کو پہونچ جائے) مطلب یہ ہوا کہ سونے میں بیس مثقال سے کم اور چاندی میں دو سو دراہم سے کم مقدار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

سونے چاندی کا نصاب:۔ مذکورہ حدیث سے سونے پر زکوٰۃ واجب ہونیکا نصاب بیس مثقال اور چاندی پر زکوٰۃ کے واجب ہونے کا نصاب دو سو دراہم ہے۔ دوسری حدیث میں مذکور ہے "لیس فی اقل من عشرین دینارا صدقۃ وفی عشرین دینارا نصف دینار" (یعنی بیس دینار سے کم سونے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور جب سونے کی مقدار بیس دینار ہو تو اس پر نصف دینار صدقہ واجب ہے۔ دوسری حدیث آپ نے جب حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو ہدایت فرمائی تھی کہ "اذا بلغ الورق مائتی درھم فخذ منہ خمسۃ دراھم" (یعنی جب چاندی دو سو دراہم کی مقدار پر ہو تو ان سے پانچ درہم صدقہ وصول کر لینا یعنی چالیسواں حصہ دراہم میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔

دونوں روایتوں سے زکوٰۃ کی مقدار کا علم ہوا اور سائمہ جانوروں کی زکوٰۃ کے متعلق ارشاد فرمایا: "فی کل اربعین شاۃ شاۃ" (ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے)۔

زکوٰۃ کے اسباب و علل کی تلاش:۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس واضح بیان کے بعد اب ہم نے اس کے اسباب و علل پر غور و فکر کیا تو اول بات یہ معلوم ہوئی۔ مال کا نصاب کی مقدار کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کیلئے شرط ہے اسلئے اداء زکوٰۃ کا سبب حق تعالےٰ کا حکم ہے یعنی "اٰتوا الزکوٰۃ" اور اداء زکوٰۃ کیلئے سال

کا ہونا ضروری ہے۔

نفس زکوٰۃ کی فرضیت :۔ تو اس کیلئے زکوٰۃ دینے والے کا عاقل و بالغ ہونا ہے اور آزاد و مسلمان ہونا ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ کے وصول کرنے والے کیلئے ضروری ہے کہ وسط درجہ کا مال زکوٰۃ میں وصول کرے نہ اعلیٰ درجہ کا مال وصول کرے نہ بالکل ادنیٰ درجہ کا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ وآتوا الزکوٰۃ کی مراد چونکہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیان شافی سے واضح ہو گئی۔ اس لئے یہاں بھی طلب کا ذکر کرنا مناسب نہیں۔

أَوْ لَمْ يَلْحَقْهُ الْبَيَانُ شَافِيًا كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَإِنَّهُ مُجْمَلٌ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا ثُمَّ طَلَبْنَا الْأَوْصَافَ لِأَجْلِ هٰذَا التَّعْرِيْفِ حَتّٰى يُعْلَمَ حُكْمُ مَا عَدَا سِوَى الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ فَعَلَّلَ بَعْضُهُمْ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَبَعْضُهُمْ بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِيَّةِ وَبَعْضُهُمْ بِالْاِقْتِيَاتِ وَالْاِدِّخَارِ وَفَرَّعَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَفْرِيْعًا عَلٰى حَسَبِ تَعْلِيْلِهٖ فَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يَلْحَقِ الْبَيَانُ شَافِيًا وَخَرَجَ مِنْ حَيِّزِ الْإِجْمَالِ إِلٰى حَيِّزِ الْإِشْكَالِ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ خَرَجَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا أَبْوَابَ الرِّبٰوا هٰكَذَا قَالُوْا۔

ترجمہ یا مجمل ہونے کے بعد اگر متکلم کی جانب سے بیان شافی (تسلی بخش) نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "وحرم الربوٰا" میں کلمہ ربوٰ ہے۔ وہ مجمل ہے۔ جناب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضۃ بالفضۃ مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوٰ" (فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جَو کو جَو کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے برابر سرابر ہاتھ در ہاتھ اور زیادتی سود ہے) پھر ہم نے اس حرمت کی وجہ سے ان مذکورہ اشیاء میں اوصاف معلوم کئے تاکہ ان چھ چیزوں کے علاوہ باقی کی خرید و فروخت کا حال معلوم ہو جائے۔ تو بعض فقہاء حنفیہ نے قدر و جنس کو علت قرار دیا اور بعض شوافع نے کھانے کی چیزوں میں طعم کو اور قیمت والی چیزوں میں ثمنیت کو علت قرار دیا۔ پھر ان میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی تخریج و تحقیق کردہ علتوں کے تحت جزئیات کے احکام متفرع کئے۔ حاصل کلام مذکورہ وضاحت تسلی بخش نہ ہونے کی وجہ سے کلمہ ربوا اجمال سے نکل کر اشکال کے مقام میں پہنچ گیا اور اسی بناء پر حضرت عمر فاروقؓ نے حسرت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہم سے رخصت ایسے عالم میں ہو گئے کہ ہمیں ربوٰ کے متعلق تسلی بخش وضاحت نہ ہو سکی علماء نے ایسا ہی فرمایا ہے۔

تشریح مجمل کلام کی مراد کلام کے متکلم سے واضح اور ظاہر ہوتی ہے مگر متکلم کا بیان کبھی شافی ہوتا ہے۔

ور بھی تو شافی۔ بیان شافی کی مثال زکوٰۃ، صلوٰۃ کی پہلے تفصیل گذر چکی ہے۔ اب اس جگہ مصنفؒ بیان تفسیر ثانی
کو بیان کرتے ہیں۔ حق تعالیٰ کا قول "وحرم الربوٰ" (اور اللہ نے ربا کو حرام کیا ہے) اس قول میں لفظ "ربو" مجمل
ہے۔ کیونکہ اس کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ مطلق زیادتی حرام ہے۔ حالانکہ ہر زیادتی
حرام نہیں ہے۔ چنانچہ بیع نفع کے لئے مشروع ہے اس لئے بیع کے ذریعہ جو نفع اور زیادتی حاصل ہوگی وہ حلال
ہوگی۔ اس لئے معلوم ہوا کہ نفع حلال بھی ہوتا ہے اور حرام بھی۔ اس لئے تحریم الربوا میں جس نفع کو حرام
کیا گیا ہے وہ کون سا نفع ہے چونکہ اس نفع کا ہم کو علم نہیں ہے۔ اس لئے تحریم الربوا میں جس نفع کو حرام
کیا گیا ہے وہ بھی معلوم نہیں اس سے ربو مجمل قرار دیا گیا ہے اور اس کی وضاحت رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم
نے اپنے بیان سے فرمادی ہے۔ چنانچہ فرمایا "الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب
والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوٰ" (فروخت کرو گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے کھجور
کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے اور چاندی کو چاندی کے بدلے برابر سرابر ہاتھ
در ہاتھ اور نفع ربو ہے۔)

یہ کل چھ چیزیں ہیں۔ ان میں سے جس چیز کو اس کے ہم جنس کے بدلے فروخت کیا جائے تو اول دونوں چیزیں
برابر سرابر ہوں (۲) دونوں پر اسی مجلس میں قبضہ ہو گیا اگر کسی جانب میں کوئی جنس زائد ہو تو وہ ربو ہے اور
شرعاً حرام ہے حدیث میں جن چھ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے ان کا حکم تو معلوم ہو گیا مگر ان کے علاوہ سب غیر
چیزیں ہیں ان کا حکم کیا ہوگا؟ حدیث سے معلوم نہیں ہوتا۔

اس لئے باقی چیزوں کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے ان چیزوں سے علت اور سبب کا استخراج کیا تاکہ اس علت
کے اشتراک سے دوسری چیزوں کا حکم دریافت کیا جاسکے۔ پس علماء احناف کے نزدیک دو چیزیں ہیں۔ اول قدر
یعنی مقدار بالفاظ دیگر کیل اور وزن ہے۔ اور دوسری چیز جنس کا اتحاد ہے۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان
خرید و فروخت کا معاملہ کیا جا رہا ہے۔ ان میں دیکھا جائے گا کہ دونوں کی جنس ایک ہو۔ اور دونوں کی قدر ایک ہو یعنی
ایک ہی جنس کی ہوں اور دونوں کیل سے یا وزن سے خریدی اور فروخت کی جاتی ہوں تو ان دونوں میں تفاضل ربا
ہے اور وہ حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ اور شوافع کے نزدیک خریدی جانے والی چیز اگر از قسم مطعومات ہے۔ یعنی کھانے
کی چیز ہے تو طعمیت علت ہے۔ اور اگر ان میں ثمن ہونا علت ہے۔ یعنی دونوں عوض از قسم مطعوم نہیں بلکہ دونوں
ثمن کی قبیل سے ہوں تو ربو حرام ہوگا ورنہ نہیں۔

لہٰذا اگر لوہا کو لوہے کے بدلے کمی زیادتی سے فروخت کیا جائے تو نفع جائز ہوگا۔

مذہب امام مالکؒ: ربو کی حرمت کی علت نقدین میں ان کا نقد ہونا ہے یعنی سونے اور چاندی
میں ان کا نقود میں سے ہونا ربو کی علت ہے اور ان کے علاوہ میں قوت اور ذخیرہ علت ہے یعنی جن چیزوں کو
روزی کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو۔ اور جن چیزوں کا ذخیرہ کیا جا سکتا ہو ان میں ربو حرام ہے اور ان سے

باسوا ہیں اور جو حرام نہیں ہے۔ بہر حال ان کے اصول کے مطابق مسائل جزئیہ ہیں جو انکی کتابوں میں تفصیل سے مذکور ہیں۔
بہرحال اگر حضرت نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اس بیان کو شافی نہیں سمجھا اور جہاں تک مجمل کا تعلق ہے تو مجمل کا بیان ہو چکا مگر ان کے نزدیک مشکل ضرور ہو گیا۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا کہ جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم ہم سے جدا ہو گئے حالانکہ ربوٰ سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ اس سے بھی اندازہ ہو کہ آپ کا بیان ربوٰ سے متعلق غیر شافی ہے۔

وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُرْجَى بُدُوُّهُ أَصْلًا فَهُوَ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِي غَايَةِ الظُّهُورِ وَبِمَنْزِلَةِ رَجُلٍ مَفْقُودٍ عَنْ بَلَدِهِ وَانْقَطَعَ أَثَرُهُ وَانْقَرَضَ أَقْرَانُهُ وَجِيرَانُهُ۔

ترجمہ اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جس کی مراد کے سمجھنے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو اور اس کے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ خفاء کی انتہاء پر ہے کہ جس طرح محکم ظہور کے انتہاء پر ہے بس ایسا ہی ہو گیا کہ جیسے کوئی شخص اپنے شہر سے غائب ہو گیا اور اس کا نشان جاتا رہا ہو اور اس کے ہم عمر اور ہمسایہ لوگ مر چکے ہوں۔

تشریح **متشابہ کی تعریف** ۔ اصطلاح میں متشابہ اس کلام کو کہتے ہیں جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو اور مراد کے ظاہر ہونے کی کوئی توقع بھی نہ ہو۔ اور انقطاع امید عارضی ہو۔ مثلاً کوئی کلام مجمل تھا اور اسکی مراد کے بیان کرنے سے پہلے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو یہ ایسا کلام تھا کہ جس کی مراد کے معلوم ہونے کی امید تھی مگر آپ کی وفات کی بناء پر امید منقطع ہو گئی۔

دوسری صورت ۔ کلام میں مراد کے معلوم ہونے کی امید ذاتی طور پر منقطع ہو۔ مثال کے طور پر کسی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ یا امید اس لئے منقطع ہو کہ انسان اس کی حقیقت کے سمجھنے سے قاصر ہو جیسے تقدیر کا مسئلہ ہے کہ انسان سمجھنے سے قاصر اور عاجز ہے تو آپ نے فرمایا "اذا ذکر القدر فامسکوا" جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم سکوت اختیار کرو۔ حاصل یہ ہے کہ جس کلام کی مراد معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے اس کلام کو متشابہ کہتے ہیں۔ پس متشابہ میں آخری درجہ کا خفاء ہوتا ہے جس طرح محکم میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔

متشابہ کی مثال ۔۔ اس آدمی کی طرح ہے جو اپنے وطن سے غائب ہو گیا اور اس کے نشانات بالکل مٹ گئے۔ اس کے ہمسایہ لوگ بھی ختم ہو گئے تو جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جاتی ہے

کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی منقطع ہو جاتی ہے۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ قَبْلَ الْإِصَابَةِ أَيْ اِعْتِقَادُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ حَقٌّ وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَأَمَّا بَعْدَ الْقِيَامَةِ فَيَصِيرُ مَكْشُوفًا لِكُلِّ أَحَدٍ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَى وَهٰذَا فِي حَقِّ الْأُمَّةِ وَأَمَّا فِي حَقِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُومًا وَإِلَّا تَبْطُلُ فَائِدَةُ التَّخَاطُبِ وَيَصِيرُ التَّخَاطُبُ بِالْمُهْمَلِ كَالتَّكَلُّمِ بِالزِّنْجِيِّ مَعَ الْعَرَبِيِّ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ إِنَّ الْعُلَمَاءَ الرَّاسِخِينَ أَيْضًا يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ وَمَنْشَأُ الْخِلَافِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْوَقْفُ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللّٰهُ وَقَوْلُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ لِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى جَعَلَ اتِّبَاعَ الْمُتَشَابِهَاتِ حَظَّ الزَّائِغِينَ فَيَكُونُ حَظُّ الرَّاسِخِينَ هُوَ التَّسْلِيمُ وَالْاِنْقِيَادُ وَلِقِرَاءَةِ الْبَعْضِ الرَّاسِخُونَ بِلَا الْوَاوِ وَالْبَعْضِ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يُوقَفُ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللّٰهُ بَلْ قَوْلُهُ وَالرَّاسِخُونَ مَعْطُوفٌ عَلَى قَوْلِهِ اللّٰهُ وَيَقُولُونَ حَالٌ مِنْهُ فَيَكُونُ الْمَعْنَى إِلَّا اللّٰهُ وَالْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَلٰكِنْ هٰذَا نِزَاعٌ لَفْظِيٌّ لِأَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ الرَّاسِخُونَ تَأْوِيلَهُ يُرِيدُ أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ الظَّنِّيَّ وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ الرَّاسِخُونَ تَأْوِيلَهُ يُرِيدُ أَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ التَّأْوِيلَ الْحَقَّ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يُعْتَقَدَ عَلَيْهِ۔

ترجمہ اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یعنی اس بات کا اعتقاد رکھنا کہ اس کلام سے جو مراد باری تعالیٰ کی ہے وہ حق ہے اگرچہ ہم اس کو قیامت سے پہلے نہیں جان سکتے اور بہرحال قیامت کے بعد تو سبھی کو معلوم ہو جائیگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے حق میں ہے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں متشابہ معلوم المراد تھا ورنہ تو خطاب کرنے کا فائدہ ہی باطل ہو جائیگا اور تخاطب (العیاذ باللہ) مہمل کلام کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا تخاطب لازم آئیگا۔ جیسے کسی آدمی کا عربی شخص کے ساتھ حبشی زبان میں گفتگو کرنا اور متشابہ کا معلوم المراد نہ ہونا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عام معتزلہ نے کہا کہ علماء راسخین فی العلم بھی متشابہ کا مطلب جانتے ہیں۔ اور اس اختلاف کا منشاء ان کے درمیان اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اس کی تاویل کوئی نہیں جانتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ اور راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے پس ہمارے نزدیک الا اللہ پر وقف واجب ہے اور والراسخون فی العلم جملہ مستانفہ ہے اس کا عطف لفظ اللہ پر نہیں ہے "الا اللہ" پر وقف ہونے کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کی اتباع زائغین کا حصہ قرار دیا ہے لہٰذا اس کے

مقابلے میں راسخین کا مقصد تسلیم وانقیاد ہی ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک قرأت میں "والراسخون" بغیر واؤ کے بھی آیا ہے۔ اور بعض قرأت میں "ویقول الراسخون" بھی ہے۔ لہٰذا ان قرأتوں کے تقاضے کے مطابق "الراسخون" کا عطف اللہ پر نہیں ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "الا اللہ" پر وقف نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک "والراسخون" کا عطف اللہ پر ہے۔ اور یقولون الراسخون کا حال ہے۔ یعنی ان کے نزدیک آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ الا اللہ والراسخون فی العلم یعنی متشابہات کا مطلب اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور وہ علماء بھی جانتے ہیں جو راسخ فی العلم ہیں۔ یعنی مضبوط علم رکھتے ہیں۔ لیکن ہمارے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اختلاف لفظی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ راسخین متشابہات کی تاویل جانتے ہیں۔ انکی مراد تاویل ظنی ہے اور جنھوں نے کہا کہ علماء راسخین تاویل نہیں جانتے انکی مراد تاویل حق ہے جس پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔

تشریح

متشابہ کا شرعی حکم: اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح صحیح معنے کو سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد کرنا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی جو مراد اس کلام سے ہے وہ حق ہے اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ اس کا علم ہم کو قیامت سے پہلے نہ ہو سکے گا اور قیامت کے بعد متشابہ کے معنے ہر شخص پر ظاہر ہو ہی جائیں گے۔

اعتقاد سے مراد اجمالی اعتقاد ہے اور معنے کے سمجھ لینے کے بعد تفصیلی اعتقاد ضروری ہوگا۔ مصنفؒ کی ظاہری عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ متشابہ کے صحیح معنی معلوم ہونے کے بعد اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ مصنف نے کہا متشابہ کے صحیح معنے سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے جس کے معنے یہ ہوئے کہ صحیح معنے سمجھنے کے بعد اس کا اعتقاد بالکل نہ ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔

شارح کی رائے: شارح نے فرمایا متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے لئے ہے۔ یعنی امت میں سے کسی امتی کو اس کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی اور جہاں تک جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا تعلق ہے تو آپ کو متشابہات کی مراد معلوم تھی۔ اگر آپ کو بھی مراد معلوم نہ ہو تو آپ سے متشابہات کا تخاطب بیکار بے فائدہ اور باطل ہوگا اور نعوذ باللہ مہمل کلام کے ساتھ حق تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئیگا اور یہ ایسا ہی ہوتا جیسے کسی عربی سے حبشی زبان میں کلام کرنا۔ لہٰذا ایسے غیر معلوم المراد کلام کے ساتھ خطاب کرنا باطل ہے۔ تو کلام مخاطب کیلئے وہ ہونا چاہئے جو آپ کو معلوم ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ متشابہات سے آپ کو خطاب کیا گیا ہے۔ لہٰذا آپ کو ان کی مراد معلوم تھی۔

حضرت صدیق اکبرؓ کی تائید: آپ نے فرمایا "فی کل کتاب سر وسرّ فی القرآن اوائل السور" ہر کتاب میں کچھ راز کی باتیں ہوتی ہیں اور قرآن مجید میں راز کی باتیں حروف مقطعات ہیں۔ پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم راز داں اسی وقت ہو سکتے ہیں جب ان حروف کے معانی اور مراد سے آپ با خبر ہوں۔

حاصل کلام یہ کہ متشابہات کی مراد عوام الناس، علماء متبحرین میں سے کسی کو معلوم نہیں مگر حضورؐ کو ان کے

معانی اور مراد کا علم تھا۔

شوافع اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ علماء راسخین بھی ان کی مراد سے واقف ہیں۔ دونوں فریق کے ابین اس اختلاف کا منشاء یہ آیت ہے "ھو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات ھن ام الکتاب واخر متشابہات فاما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ — ترجمہ: اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے جس نے آپ پر کتاب اتاری ان میں سے بعض محکم آیات ہیں یعنی ان کے معانی بالکل واضح ہیں اور وہ کتاب کی اصل ہیں۔ اور دوسری متشابہ آیات ہیں جن کے معنی متعین نہیں ہیں یا معلوم نہیں ہیں۔ تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے تو وہ متشابہات کی پیروی کرتے ہیں گمراہی پھیلانے کیلئے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور ان کا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے۔ اور علمائے راسخین کہتے ہیں ہم اس پر ایمان لائے۔

ہمارے نزدیک اس آیت کے لفظ الا اللہ پر وقف ہے اور یہ وقف واجب ہے۔ اور قول والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ یہ مستقل جملہ ہے لفظ اللہ پر اس کا عطف نہیں ہے لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ متشابہات کی مراد خداوند تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور جن کا علم راسخ اور کامل ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی مراد پر ایمان لائے۔ مطلب یہ ہے کہ متشابہات سے جو کچھ اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا ہے اس پر ہمارا ایمان ہے۔ اگرچہ اس کی مراد کا ہم کو علم نہیں۔

لفظ الا اللہ پر وقف کے وجوب اور اس بات کی دلیل کہ علماء راسخین کو ان کا علم نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ جو لوگ متشابہات کی مراد معلوم کرنے اور اس کی کھوج لگانے والے ان متشابہات کی اتباع کرنے والے ہیں قرآن نے ان کو زائغین فرمایا ہے یعنی یہ کہ وہ باطل کی جانب مائل ہونے والے ہیں۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔ فاما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ۔ پس بہر حال جن کے دلوں میں کجی ہے۔ تو وہ ان آیات سے متشابہات کی کھوج کرتے ہیں تاکہ فتنہ کو تلاش کریں اور حسب منشاء اس کی تاویل کریں۔ اس لئے اس جماعت کے مقابلے میں راسخین کا حصہ تسلیم و انقیاد ہی ہوگا۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب علماء راسخین متشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور اس کو ما ھو المراد من اللہ مفوض کریں۔ اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ ایک قرات میں الراسخون بغیر واو کے بھی ہے اور بعض قراءتوں میں "ویقول الراسخون" بھی ہے۔ ان دونوں قراءتوں میں الراسخون کا عطف "اللہ" پر نہیں ہوگا اور جب اللہ پر راسخون کا عطف نہیں تو متشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین فی العلم اللہ کے ساتھ شریک بھی نہ ہوں گے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ علماء راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے۔

اعتراض: جب مراد صرف اللہ کو معلوم ہے تو سوال یہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بھی ان کی مراد معلوم تھی یا نہیں۔ لفظ اللہ پر وقف کے وجوب کا مطلب تو بہر حال یہی ہے کہ اس کی مراد صرف اللہ کو معلوم ہے

اس کے علاوہ کسی دوسرے کو ان کی مراد معلوم نہیں ہے۔ حالانکہ یہ سابقہ بیان کے خلاف ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ متشابہات کی مراد جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی ورنہ تخاطب کا کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا۔

جواب: باری تعالیٰ کا فرمان "وما یعلم تاویلہ الا اللہ" کے معنی ہیں "وما یعلم تاویلہ بلا دون الوحی الا اللہ" یعنی متشابہات کی مراد وحی کے بغیر خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا اور حضور کو وحی کے ذریعہ انکی مراد معلوم تھی۔ اس تاویل کے بعد لفظ اللہ کا استثناء بھی درست ہوگا اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مراد پر واقف ہونا بھی ثابت ہو جائیگا۔

امام شافعیؒ کا قول: امام شافعیؒ نے فرمایا۔ لفظ اللہ پر وقف نہ کیا جائے گا بلکہ "الراسخون فی العلم" اللہ پر عطف ہے۔ اور آیت "یقولون آمنا بہ" الراسخون سے حال واقع ہے اور پوری آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ متشابہات کی مراد کو کوئی نہیں جانتا سوائے خداوند تعالیٰ کے اور علماء راسخین کے اس حال میں کہ وہ علماء راسخین کہتے ہیں کہ ہم متشابہات پر ایمان لائے یعنی ان سے جو حق تعالیٰ کی مراد ہے اس پر ہمارا بھی ایمان ہے۔

شارح کی رائے: صاحب نور الانوار نے فرمایا ہمارے اور شوافع کے بیچ جو اختلاف رائے ہے وہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں "الراسخون فی العلم" متشابہات کی مراد سے واقف نہیں۔ اور شوافع کہتے ہیں علماء راسخین مراد سے واقف ہیں۔

اختلاف کی حقیقت: مگر یہ اختلاف محض نزاع لفظی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ علماء راسخین ان کی مراد سے واقف ہیں انکی مراد یہ ہے کہ راسخین متشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں کیونکہ حضرات صحابہ اور تابعین نے جو تفاسیر متشابہات کی فرمائی ہیں وہ تمام ظنی ہیں۔ اور اس بات کے شوافع بھی قائل ہیں اور احناف بھی۔ اور جو حضرات کہتے ہیں راسخین متشابہات کی مراد سے واقف نہیں ان کی مراد متشابہات کا علم یقینی ہے جس پر اعتقاد کرنا ضروری ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ ان کا باہمی اختلاف محض نزاع لفظی ہے، حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں۔

فَإِنْ قُلْتَ فَمَا فَائِدَةُ إِنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَى مَذْهَبِكُمْ قُلْتُ الْاِبْتِلَاءُ بِالْوَقْفِ وَالتَّسْلِيمِ لِأَنَّ النَّاسَ عَلَى ضَرْبَيْنِ ضَرْبٌ يَشْتَغِلُونَ بِالْجَهْلِ فَابْتِلَاؤُهُمْ أَنْ يَشْتَغِلُوا بِالْعِلْمِ وَيَشْتَغِلُوا بِالتَّحْصِيلِ وَضَرْبٌ هُمْ عُلَمَاءُ فَابْتِلَاؤُهُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ وَمُسْتَوْدَعَاتٍ أُمِرُوا فَإِنَّهَا سِرٌّ بَيْنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ وَإِنَّ ابْتِلَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى خِلَافِ مُشْتَهَاهُ وَمُتَمَنَّاهُ فَهَوَاءُ الْجَاهِلِ تَرْكُ التَّحْصِيلِ وَالْخَوْضُ فِيهِ يَتَعَلَّقُ بِهِ وَهَوَاءُ الْعَالِمِ إِذًا كُلُّ شَيْءٍ يَتَعَلَّقُ بِهِ

صَلِّ إِلَى شَيْءٍ يَتَعَلَّقُ بِهِ۔

تشریح پھر اگر تم اعتراض کرو کہ تمہارے مذہب کے مطابق متشابہات کے نازل کرنے سے فائدہ کیا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ متشابہات کے نازل کرنیکا فائدہ توقف وتسلیم کی آزمائش میں لوگوں کو مبتلا کرنا ہے اس لئے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ جو جہالت میں مبتلا کئے جاتے ہیں، پس انکی آزمائش یہ ہے

وہ علم سیکھیں اور حصول علم میں مشغول ہوں۔ اور دوسری قسم علماء کی ہے پس انکی آزمائش یہ ہے کہ قرآن مجید کی متشابہات اور اسرار کی تلاش اور فکر میں نہ پڑیں جو ان میں ودیعت رکھی گئی ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہے جس کو رسول کے سوا کوئی دوسرا نہیں جانتا کیونکہ ہر ایک کی آزمائش اسکی تمنا کے خلاف اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے۔ پس جاہل کی خواہش تحصیل علم اور اس میں غور و خوض کو ترک کرنا ہے۔ لہٰذا اس کو اس میں آزمایا جاتا ہے۔ اور عالم کی خواہش ہر چیز پر اطلاع پانا ہوتی ہے لہٰذا اس کو اس کے ترک کرنے سے آزمایا جاتا ہے۔

تشریح

شارح نے اس عبارت میں شوافع کیطرف سے پہلے ایک اعتراض نقل فرمایا ہے۔ پھر احناف کی جانب سے اس کا جواب ذکر کیا ہے۔

اعتراض :۔ اے احناف جب تمہارے نزدیک راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے تو پھر ان آیات متشابہات کے نازل کرنے سے فائدہ کیا ہوا۔ کیونکہ قرآن مجید تو عمل کرنے کے لئے نازل کیا گیا ہے اور عمل علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور جب متشابہات کا علم علماء راسخین کو بھی نہیں ہے تو غیر راسخین کو تو بدرجہ اولے متشابہات کا علم حاصل نہ ہوگا تو پھر متشابہات پر عمل کرنا کیسے ممکن ہوگا اور ان کے نازل کرنیکا فائدہ کیا ہوگا؟

جواب :۔ ان آیات متشابہات کو نازل کرکے لوگوں کو تسلیم و رضا پر قائم کرنا۔ اور توقف پر جمع کرنا مقصود ہے گویا ان آیات کو نازل کرکے حق تعالے نے امت کی آزمائش کی ہے۔ کیوں کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول قسم جاہلوں کی ہے۔ تو انکی آزمائش اس لئے ہے کہ وہ علم حاصل کریں۔

دوسری قسم علماء کی ہے تو انکی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات میں نہ پڑیں اور راز و نیاز کی باتیں معلوم کرنے کے درپے نہ ہوں۔ کیونکہ متشابہات قرآن اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز کی باتیں ہیں جن کو اللہ تعالے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے سوا تیسرا کوئی نہیں جانتا۔

ایک سوال اور اس کا جواب :۔ جب آپ کے نزدیک اے احناف علماء راسخین فی العلم کو متشابہات کا علم نہیں تو پھر ان کے نازل کرنیکا مقصد کیا ہوا کیونکہ قرآن کریم تو عمل کرنے کیلئے اتارا گیا ہے اور جب علم نہیں ہوگا تو ان متشابہات پر عمل کس طرح ممکن ہو سکے گا۔

جواب :۔ متشابہات کے نازل کرنیکا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو توقف و تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کیا جائے کہ لوگ یہ اعتقاد رکھیں کہ ان سے باری تعالے کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ ہم کو انکی مراد کا علم نہیں ہے۔ اس لئے کہ مخاطبوں میں ایک نوع جاہلوں کی ہے جن کو حکم دیا گیا کہ وہ شریعت کا علم حاصل کریں اور پھر اس پر عمل کریں۔ دوسری قسم علماء کی ہے کہ وہ اپنے علم کے باوجود متشابہات میں پہنچ کر اپنے آپ کو سرنگوں کر دیں۔ اور ان کے پوشیدہ راز کے معلوم کرنے کے درپے نہ ہوں۔ یہ وہ راز ہے جو خالق کائنات اور جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہے۔ آزمائش ہر ایک کی اس کی خواہش کے خلاف ہوا کرتی ہے۔ جاہل علم سے بھاگتا ہے لہٰذا

اسے تحصیل علم کی جانب متوجہ کیا گیا۔ اور عالم کی چاہت ہوتی ہے کہ اس کو ہر چیز کا علم حاصل ہو۔ اس لئے اس کو بحر دانی کے بالائی میں پھنسنے سے روک دیا گیا۔ اس طرح دونوں کی آزمائش ہو گئی۔ ہر ایک کو اپنی اپنی حدود میں رہ کر عمل کرنا چاہئے۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِهُ عَلٰى نَوْعَيْنِ نَوْعٌ لَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ أَصْلًا كَالْمُقَطَّعَاتِ فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ مِثْلُ الٓمٓ حٰمٓ فَإِنَّهَا يُنْطَقُ كُلُّ حَرْفٍ مِنْهَا عَنِ الْآخَرِ فِي التَّكَلُّمِ وَلَا يُفْهَمُ مَعْنَاهَا لِأَنَّهَا لَمْ تُوضَعْ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنًى مَا إِلَّا لِغَرَضِ التَّرْكِيبِ وَنَوْعٌ يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لُغَةً لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْهُ لِأَنَّ ظَاهِرَهُ يُخَالِفُ الْمُحْكَمَ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَدُ اللّٰهِ وَوَجْهُ اللّٰهِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى وَوُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَأَمْثَالُهٗ وَيُسَمّٰى هٰذَا آيَاتِ الصِّفَاتِ وَقَدْ طَوَّلْنَا الْكَلَامَ فِي تَحْقِيقِهَا وَتَأْوِيلِهَا فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَلْيُطَالَعْ ثَمَّةَ

ترجمہ

پھر متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کے معنے بالکل معلوم ہی نہیں جیسے سورتوں کے شروع میں مقطعات جیسے الٓمٓ۔ حٰمٓ کیونکہ مقطعات کا ہر حرف دوسرے سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے۔ اور اس کے معنی معلوم نہیں ہوتے۔ کیونکہ کلام عرب میں یہ کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے سوائے ترکیب کے۔ اور دوسری قسم متشابہات کی وہ ہے کہ لغت سے تو معنی معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ ظاہری معنی محکم کے مخالف ہوتے ہیں۔ جیسے اللہ کے یہ اقوال یَدُ اللّٰهِ وَوَجْهُ اللّٰهِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى۔ وَوُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ اور ان جیسی دوسری مثالیں۔ ان کا آیات صفات نام رکھا جاتا ہے۔ اور ہم ان کی تحقیق اور تاویل میں طویل گفتگو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں کی ہے وہاں اس کا مطالعہ کیجئے۔

تشریح

متشابہ کے اقسام:۔ اصولی طور پر متشابہات دو نوع کے ہیں۔ قسم اول وہ متشابہ ہیں جن کے معنے بالکل معلوم ہی نہ ہوں۔ لغوی معنی ہوں یا مرادی معنے کوئی بھی معلوم نہ ہوں۔ جیسے حروف مقطعات جو بعض سورتوں کے شروع میں موجود ہیں۔ جیسے حٰمٓ۔ یٰسٓ۔ الٓمٓ وغیرہ وہ حروف ہیں کہ ان کے لغوی اور مرادی کوئی بھی معنے امت کو معلوم نہیں ہیں۔

حروف مقطعات کی وجہ تسمیہ:۔ ان حروف کو مقطعات اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ان کو کاٹ کاٹ کر الگ الگ پڑھا جاتا ہے۔ اگرچہ کتابت میں سب کو ملا کر ہی لکھا جاتا ہے۔ ان کے معنی کے معلوم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عرب میں ان کلمات کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ ان سے کلمات کی ترکیب کی جا سکے اس مقصد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔

دوسری قسم:۔ متشابہات کے لغوی معنے معلوم ہوں مگر حق تعالیٰ کی مراد معلوم نہ ہو کیونکہ متشابہ کے ظاہری

معنے محکم کے خلاف ہیں جیسے یَدُ اللّٰہِ (اللہ کا ہاتھ) وَجْہُ اللّٰہِ (اللہ کا چہرہ) الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی (رحمٰن عرش نشین ہوگیا۔ وجوہٌ یومئذٍ ناضرۃٌ الی ربّہا ناظرۃٌ (کچھ چہرے اس دن تر و تازہ ہوں گے اور اپنے پروردگار کو دیکھ رہے ہوں گے)۔ ان آیتوں میں لفظ ید ۔ وجہ ۔ استویٰ کے لغوی معنے ہاتھ، چہرہ اور بیٹھنے کے ہیں۔ مگر ان سے باری تعالیٰ کی کیا مراد ہے معلوم نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنے محکم کے خلاف ہیں۔ اسلئے کہ آیت لیس کمثلہٖ شیءٌ (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے) اس بارے میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے معلوم ہوا ان آیات میں انسان کے چہرہ کی طرح اللہ تعالیٰ کا چہرہ یا ہاتھ اور انسان کے بیٹھنے کی طرح اس کا بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ کی مراد اس سے کچھ اور ہی ہے۔ جس کا قطعی علم صرف حق تعالیٰ شانہٗ کو ہے ہم کو اس کا یقینی علم حاصل نہیں ہے۔

شارح کی رائے یہ ہے کہ ان آیات کو آیاتِ صفات کہا جاتا ہے اور ان آیات صفات کی تحقیق و تفسیر و تاویل انکی مشہور کتاب تفسیر احمدی میں مفصل مذکور ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّانِي شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّالِثِ فَقَالَ. أَمَّا الْحَقِيقَةُ فَاسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ فَاللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ يَتَنَاوَلُ الْمُهْمَلَ وَالْمَجَازَ وَغَيْرَهُمَا وَقَوْلُهُ أُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ فَصْلٌ يُخْرِجُهُمَا وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ تَعْيِينُهُ لِلْمَعْنَى بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ التَّعْيِينُ مِنْ جِهَةِ وَاضِعِ اللُّغَةِ فَوَضْعٌ لُغَوِيٌّ وَإِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِيٌّ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوصٍ فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ خَاصٌّ وَإِلَّا فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ عَامٌّ وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْوَضْعُ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَوْضَاعِ الْمَذْكُورَةِ وَفِي الْمَجَازِ عَدَمُهُ فِيهِمَا ثُمَّ الْحَقِيقَةُ مِنْ خَوَاصِّ الْأَلْفَاظِ وَقَدْ يُوصَفُ بِهِمَا الْمَعَانِي وَالْإِسْنَادُ إِمَّا مَجَازًا أَوْ عَلَى أَنَّهُ مِنْ خَطَإِ الْعَوَامِّ۔

ترجمہ

اور مصنفؒ جب تقسیم ثانی کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو تقسیم ثالث کا بیان شروع فرمایا چنانچہ فرمایا "حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا موضوع لہٗ مراد ہو" پس لفظ جنس کے درجہ میں ہے جو مہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے۔ اور اس کا قول "أُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ" فصل ہے۔ ان دونوں کو حقیقت سے خارج کردیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو کسی معنے کیلئے متعین کردینا اس طور پر کہ وہ لفظ ان معنے پر کسی قرینہ کی ضرورت کے بغیر دلالت کرے۔ پس اگر یہ تعیین واضع لغت کی طرف سے ہے تو وضع لغوی کہا جاتا ہے اور اگر شارع کی طرف سے ہے تو وضع شرعی اور اگر تعیین کسی خاص جماعت کی طرف سے ہے تو وضع عرفی خاص کہا جاتا ہے ورنہ وضع عرفی عام کہا جائے گا۔ الغرض حقیقت میں ان مختلف وضعوں میں کسی ایک وضع کا اعتبار کیا

گیا ہے۔ اور مجاز میں استعمال کے عدم کا۔ لیکن یہ دونوں یعنی حقیقت اور مجاز الفاظ کے عوارض ہیں اور کبھی کبھی معانی اور اسنادات بھی ان کے ساتھ متصف ہوتے ہیں مجازاً یا عوام اہل لسان کی غلطیوں سے۔

تشریح مصنف تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام کے بیان سے فراغت کے بعد تیسری تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرتے ہیں۔ اس تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں۔

(۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔

بہرحال حقیقت: بروزن فعیلۃ ہے۔ حق یحق حقا سے اخذ کیا گیا ہے۔ حق بمعنی ثبت۔ حقیقت صفت اور اللفظ اس کا موصوف ہے یعنی اللفظ الحقیقۃ۔ اس لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی جانب نقل کیا گیا ہے۔ جو لفظ اپنے معنی موضوع لہا میں مستعمل کیا جائے اس کو حقیقت کہتے ہیں۔ حکم حقیقت اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ پر ثابت ہے اس نے تجاوز نہیں کیا۔

شارح کے نزدیک حقیقت کی تعریف:- حقیقت اس لفظ کو کہتے ہیں جسکو بول کر اس کے معنے موضوع لہا مراد لئے جاتے ہیں۔

تعریف میں لفظ اُرید بھی مذکور ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ استعمال حقیقت و مجاز کیلئے شرط ہے کیونکہ لفظ وضع کے بعد استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے نہ مجاز ہے اور استعمال کے بعد اگر لفظ اپنے موضوع لہا میں مستعمل ہے تو حقیقت ہے۔ غیر موضوع لہا میں مستعمل کیا گیا تو وہ مجاز ہے۔

تعریف میں لفظ کا لفظ بمنزلہ جنس ہے جو مہمل، مجاز اور جس میں استعمال کیا جائے یعنی مستعمل ان سب کو شامل ہے اور اُرید بہ ما وضع لہ بمنزلہ فصل ہے۔ جس سے مہمل اور مجاز دونوں خارج ہو گئے کیونکہ مہمل معنے کیلئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز میں معنے موضوع لہا مراد نہیں ہوتے بلکہ لفظ کو معنے غیر موضوع لہا میں مستعمل کیا جاتا ہے۔ الہذا اُرید بہ ما وضع لہ کی قید سے دونوں کے دونوں حقیقت سے خارج ہو گئے۔ وضع کے معنے یہ ہیں کہ لفظ کو کسی ایسے معنے کیلئے متعین کرنا کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو بلا کسی قرینہ کے وہ معنی سمجھ میں آ جائیں، قرینہ کے درست کرنے کی ضرورت نہ ہو۔

وضع کے اقسام:- پھر وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ کیونکہ لفظ میں معنے کی تعیین یا تو واضع لغت کی جانب سے ہوگی یا واضع شرع کی جانب سے یا کسی خاص طائفہ کی جانب سے ہوگی یا لفظ کے معنے کی تعیین عوام الناس کی جانب سے ہوگی۔ اول وضع کو وضع لغوی کہا جاتا ہے۔ جیسے لفظ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے۔

دوسرے کی مثال لفظ صلوٰۃ ہے جس کو ارکان مخصوصہ کے مجموعہ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور تیسرے کا نام وضع عرفی خاص ہے۔ جیسے نحویوں کی اصطلاح میں لفظ فعل اور اسم اور حرف وغیرہ۔ اور چوتھی قسم کا نام وضع عرفی عام ہے۔ جیسے لفظ دابہ کی وضعیت چار پیروں والے جانور کیلئے کی گئی ہے۔

کیا یہ ضروری ہے کہ لفظ مذکورہ چاروں معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہو شارح نے کہا چاروں ارضاع کیلئے لفظ کا وضع کیا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف ایک وضع کا پایا جانا کافی ہے اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے تو اس میں وضع کا نہ ہونا ضروری ہے یعنی معنی مجازی کیلئے یہ کافی ہے کہ وہ کسی ایک وضع کیلئے موضوع نہ ہو۔ ایسا نہیں ہے کہ لفظ اگر چاروں معنوں کیلئے وضع نہ کیا گیا ہو تو وہ مجاز ہوگا۔ جیسے لفظ صلوٰۃ بمعنی دعا، حقیقت لغویہ ہے۔ اور جب اس سے مخصوص ارکان کے معنی مراد لئے جائیں گے تو وہ مجاز لغوی ہوگا جبکہ شریعت والوں کے یہاں یہ لفظ صلوٰۃ ارکان مخصوصہ کیلئے حقیقت شرعی ہے اور دعا کے معنی میں مجاز ہے۔ اہل لغت صلوٰۃ کے معنی ارکان مخصوصہ کے لئے مجازاً صرف اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ان معنی کیلئے اہل لغت نے اس کو وضع نہیں کیا ہے اگرچہ اہل شرع نے اس کو ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کیا ہے۔ معلوم ہوا مجاز ہونے کے لئے کسی ایک وضع کے لحاظ سے موضوع نہ ہونا کافی ہے چاروں وضعوں سے وضع نہ کیا جانا ضروری نہیں ہے۔

حقیقت و مجاز لفظ کی صفت ہیں:- مجاز اور حقیقت دونوں لفظ کی صفت بنتے ہیں اور الفاظ ان کے ساتھ متصف ہوتے یعنی موصوف بنتے ہیں۔ اسی وجہ سے محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ لفظ اپنے معنی میں حقیقت ہے۔ یہ لفظ اپنے معنی میں مجازی ہے۔

وقد یوصف بہما الخ۔ اور کبھی ان دونوں یعنی حقیقت و مجاز کے ساتھ معنی اور استعمال دونوں متصف ہوتے ہیں یعنی معنی اور استعمال معنی دونوں ہی کو حقیقت و مجاز کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے یہ عوام الناس کی غلطی سے ہوتا ہے یا پھر مجازاً ایسا کہا جاتا ہے۔

وَحُكْمُهُمَا وُجُودُ مَا وُضِعَ لَهُ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ حَتَّى كَانَ قَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى خَاصٌّ بِاعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَهُوَ الرُّكُوعُ وَالزِّنَى وَعَامٌّ بِاعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُمُ الْمُكَلَّفُونَ.

ترجمہ اور حقیقت کا حکم یہ ہے کہ اس کا موضوع لہ پایا جائے خواہ وہ خاص ہو یا عام ہو کیونکہ حقیقت خاص اور عام دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول یا ایہا الذین آمنوا ارکعوا (اے ایمان والو رکوع کرو) اور اللہ تعالیٰ کا قول ولا تقربوا الزنیٰ (اور تم زنا کے قریب مت جاؤ) فعل کے اعتبار سے خاص ہیں اور وہ پہلی صورت میں رکوع ہے اور دوسری میں زنا ہے اور فاعل کے اعتبار سے عام ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو شریعت کے مکلف ہیں۔

تشریح **حقیقت کا حکم**:- ما وضع لہ یعنی معنی موضوع لہ کا موجود ہونا یعنی موضوع لہ خاص ہوں یا عام ہوں۔ کیونکہ حقیقت دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے یعنی حقیقی معنی خاص بھی ہوتے

ہیں۔ اور زنا معنی بھی حقیقت ہو سکتے ہیں ان میں باہم کوئی منافات نہیں ہے۔

معنے کے خاص اور عام ہونے کی دلیل:۔ شارح نے اس کے ثبوت میں آیت یٰاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا کو پیش کیا ہے۔ دوسری آیت وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی کو ذکر کیا ہے۔ دونوں لفظ کے اعتبار سے خاص ہیں۔ پہلی آیت رکوع کے معنی میں خاص ہے۔ اور دوسری آیت زنا کے معنی میں خاص ہے۔ اور افراد کے لحاظ سے عام ہے۔ یعنی مسلمانوں میں جو لوگ افعال کے مکلف ہیں وہ تمام کے تمام ان کے مخاطب اور مکلف ہیں۔ رکوع کے حقیقی معنی انحناء اور جھکنے کے ہیں۔ اور زنا کے معنی حقیقی ایک عضو کا دوسرے فرج میں داخل کرنا ہے۔

وَاَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِمَا اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا اَيْ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَغَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاحْتَرَزَ بِهٖ عَنْ مِثْلِ اِسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْاَرْضِ فِي السَّمَاءِ مِمَّا لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَعَنِ الْهَزْلِ فَاِنَّهٗ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لٰكِنْ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَذْكُرْ قَيْدَ كَوْنِهٖ مَعَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ لِاَنَّ الْغَرَضَ هٰهُنَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسْبِ اِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ فَقَطْ يَتِمُّ بِهٖ وَالْقَرِيْنَةُ اِنَّمَا يُحْتَاجُ اِلَيْهَا لِاَجْلِ فَهْمِ السَّامِعِ وَهُوَ اَمْرٌ زَائِدٌ عَلٰى اَنَّهٗ سَيَاْتِيْ ذِكْرُهَا فِيْ اٰخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ۔

ترجمہ

اور بہرحال مجاز وہ لفظ ہے جس سے اس کا غیر موضوع لہٗ معنے مراد ہو اس مناسبت کی وجہ سے جو ان دونوں میں پائی جاتی ہو۔ مطلب یہ ہے کہ مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے غیر موضوع لہٗ مراد لیا جائے موضوع لہٗ اور غیر موضوع لہٗ کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے۔ اور مناسبت کی قید سے مثلاً لفظ ارض بول کر آسمان مراد لینا جس میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ احتراز کیا گیا ہے نیز اس قید سے ہزل نکل گیا کیونکہ ہزل میں اگرچہ لفظ سے غیر موضوع لہٗ معنے مراد لیا جاتا ہے مگر کوئی مناسبت اصلی معنے اور ہزل کے معنے میں نہیں ہوتی۔ مگر مصنف نے مجاز کی تعریف میں "مع قیام قرینہ" کی قید نہیں لگائی۔ اس لئے کہ مصنف کی غرض اس جگہ متکلم کے ارادے کے اعتبار سے مجاز کا بیان مقصود ہے۔ اور یہ مقصد مصنف کے مذکورہ بیان سے پورا ہو جاتا ہے۔ اور قرینہ کی ضرورت سامع کے سمجھنے کیلئے ہوتی ہے اور یہ زائد چیز ہے۔ اس کے علاوہ اس کا بیان مجاز کی آخری بحث میں آ جائے گا۔

تشریح

مجاز کی تعریف:۔ ماتن نے فرمایا مجاز اس لفظ کا نام ہے جس کو بول کر غیر موضوع لہٗ معنے کا ارادہ کیا جائے مگر شرط یہ ہے کہ معنے موضوع لہٗ اور ان معنے کے درمیان جن معنے میں لفظ کو استعمال کیا گیا ہے کوئی مناسبت موجود ہو۔ لاجل مناسبۃ کی قید سے احتراز کرنا مقصود ہے ان معنے سے جن میں اور حقیقی معنے میں کوئی مناسبت نہ ہو۔

جیسے لفظ ارض بول کر آسمان کے معنے مراد لینا۔ اس لئے اگر لفظ ارض بولا جائے اور سماء کے معنے مراد لئے جائیں تو یہ مجازی معنے نہ ہوں گے۔ کیونکہ زمین اور آسمان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ ماتن نے اس جگہ "عند قیام قرینۃ" کی قید کا ذکر بھی نہیں کیا ہے حالانکہ قرینہ کا پایا جانا مجازی معنے کے صادق آنے کیلئے شرط ہے۔ تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ "بحسب ارادۃ المتکلم" کہ اس جگہ مجاز سے وہ مجازی معنے مراد ہیں جن کا ارادہ متکلم نے کیا ہو اور یہ مقصد تعریف کے مذکورہ الفاظ سے پورا ہو جاتا ہے کیونکہ متکلم مجازی معنے کا ارادہ کرنے کے لئے قرینہ کا ضرورت مند نہیں ہوا کرتا۔ قرینہ کی ضرورت البتہ کلام کے سننے والے کو ہوتی ہے اور سامع کا قرینہ کا محتاج ہونا یہ مجاز کی تعریف سے خارج ہے جس کا ذکر مجاز کی بحث کے آخر میں مصنف تفصیل سے ذکر کریں گے۔

وَأَمَّا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ أَيْضًا أَنَّهٗ أُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِأَنَّ مَا وُضِعَ لَهٗ هُوَ التَّشْبِيْهُ لَا التَّأْكِيْدُ أَوِ الزِّيَادَةُ فَيَدْخُلُ فِي التَّعْرِيْفِ وَلٰكِنْ لَا بُدَّ فِي تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ كِلَيْهِمَا مِنْ قَيْدِ الْحَيْثِيَّةِ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ أَوْ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِئَلَّا يَنْتَقِضَ التَّعْرِيْفَانِ طَرْدًا وَعَكْسًا فَإِنَّ لَفْظَ الصَّلٰوةِ فِي اللُّغَةِ لِلدُّعَاءِ وَفِي الشَّرْعِ لِلْأَرْكَانِ فَإِنِ اسْتَعْمَلُوْهُ فَهِيَ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيْقَةٌ فِي الدُّعَاءِ لِأَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الْأَرْكَانِ لِأَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ أَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ حَقِيْقَةٌ فِي الْأَرْكَانِ لِأَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الدُّعَاءِ لِأَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ أَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ وَقَوْلُهٗ لِوُجُوْدِ مَا اسْتُعِيْرَ لَهٗ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا يَعْنِيْ أَنَّ الْمَجَازَ كَالْحَقِيْقَةِ فِيْ كَوْنِهٖ خَاصًّا أَوْ عَامًّا وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْمَجَازِ عَامًّا أَنْ يُعْتَبَرَ جَمِيْعُ أَنْوَاعِ عَلَاقَاتِهٖ جُمْلَةً فِيْ لَفْظٍ بِأَنْ يُذْكَرَ اللَّفْظُ وَيُرَادَ بِهٖ حَالُهٗ وَمَحَلُّهٗ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وَمَا يَؤُوْلُ إِلَيْهِ وَلَازِمُهٗ وَمَلْزُوْمُهٗ وَعِلَّتُهٗ وَمَعْلُوْلُهٗ وَنَحْوُ ذٰلِكَ بَلْ أَنْ يَعُمَّ جَمِيْعَ أَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيْعُ مَا يَحُلُّ فِيْهِ بِجَوَازِهٖ وَذٰلِكَ عِنْدَنَا۔

ترجمہ اور بہر حال مجاز بالزیادۃ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "لیس کمثلہ شیء" ہے۔ تو اس پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ اس سے غیر موضوع لہ مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ "ک" کا موضوع لہ تشبیہ ہے نہ کہ تاکید یا زیادۃ۔ لہٰذا مجاز بالزیادت مجاز کی تعریف میں داخل ہے البتہ حقیقت اور مجاز دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید ضروری تھی یعنی یوں کہنا چاہئے تھا "من حیث انہ ما وضع لہ او غیر ما وضع لہ" تاکہ دونوں تعریفیں جامع اور مانع ہو جائیں اور منتقض نہ ہو جائیں کیونکہ لفظ الصلوٰۃ لغت میں دعاء کے لئے

وضع کیا گیا ہے اور شریعت میں ارکان مخصوصہ کیلئے یعنی لفظ الصلوٰۃ بحیثیت لغت کے دعا کے معنے میں حقیقت ہے کیونکہ اس پر صادق آتا ہے۔ یہ معنی اس کے موضوع لہ ہیں اور لفظ الصلوٰۃ ارکان مخصوصہ پر مجاز ہے کیونکہ یہ غیر موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ لغت میں غیر موضوع لہ ہے۔ اور لفظ صلوٰۃ شریعت کی حیثیت سے ارکان مخصوصہ میں حقیقت ہے کیونکہ وہ اس کے موضوع لہ ہیں۔ اور لفظ الصلوٰۃ دعا کے معنے میں مجاز ہے کیونکہ دعا اس کا موضوع لہ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ ان معنے کیلئے مطلقاً وضع نہیں کیا گیا۔ اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ جن معنے کے لئے استعارہ کیا گیا ہے اس کا ثبوت ہو خواہ خاص ہو یا عام ہو یعنی خاص اور عام ہونے میں مجاز حقیقت کی طرح ہے اور مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مجاز اپنے تمام علاقات کو ایک وقت میں شامل ہو بایں طور کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال، محل، اور وہ چیز جس کا وجود اس پر موقوف ہے اور وہ امر جس کی طرف لوٹتا ہے اسی طرح اس کا لازم، ملزوم، اس کی علت اور اس کا معلول وغیرہ سارے کے سارے ایک ساتھ مراد لئے جائیں۔ بلکہ مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک نوع کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے لفظ صاع سے وہ تمام اشیاء مراد ہوں گی جو اس میں داخل ہوں۔ پس ایسا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

تشریح

واما الصلات الخ اور بہرحال مجاز بالزیادۃ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول لیس کمثلہ شیء (اس کے مانند کوئی شے نہیں ہے) یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف مجاز بالزیادۃ کو شامل نہیں ہے کیوں کہ آیت میں مذکورہ لفظ ک سے کوئی چیز مراد نہیں ہے۔ موضوع لہ مراد ہے نہ غیر موضوع لہ مراد ہے۔ پس جب کاف سے معنے غیر موضوع لہ مراد نہیں تو مجاز نہیں۔ حالانکہ مجاز بالزیادۃ کو سب نے مجاز تسلیم کیا ہے اس لئے اعتراض وارد ہوا کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو شامل نہیں۔

فیصدق علیہ ایضاً الخ مذکورہ اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ مجاز بالزیادۃ پر صادق آتا ہے کہ اس سے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے قول "لیس کمثلہ شیء" میں کاف سے ان معنے کا ارادہ نہیں کیا گیا جن کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے کیونکہ کاف کو تشبیہ کیلئے وضع کیا گیا ہے گویا تشبیہ کے معنے اس کے موضوع لہ ہیں۔ تاکید اور زیادتی کے لئے کاف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ لہٰذا مجاز بالزیادۃ مجاز کی تعریف میں داخل ہے۔

سوال :۔ سوال یہ ہے کہ مجاز بالزیادۃ مجازی معنے ہیں تو اس کے معنی حقیقی یعنی تشبیہ کے معنے کے درمیان اتصال ہونا چاہئے حالانکہ تشبیہ اور تاکید کے درمیان کوئی اتصال نہیں پایا جاتا۔

لکن لا بد فی تعریف الحقیقۃ الخ۔ شارح نے کہا حقیقت و مجاز دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید کا لانا کرنا ضروری تھا یعنی یہ کہنا چاہئے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے معنے موضوع لہ میں استعمال کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ اس کے موضوع لہ ہیں۔ اور مجاز وہ لفظ ہے جو اپنے غیر موضوع لہ معنے میں استعمال کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ معنے اس کے موضوع لہ نہیں ہیں۔ کیونکہ حیثیت کی قید کے بغیر دونوں تعریفیں جامع و مانع نہ رہیں گی۔

فان لفظ الصلوٰۃ الخ: اس لئے کہ لفظ صلوٰۃ کے معنی لغت میں دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور یہی لفظ صلوٰۃ شرع میں ارکان معلومہ مخصوصہ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ پس لفظ صلوٰۃ لغت کی حیثیت سے دعاء کے معنے میں حقیقت ہے اس حیثیت سے کہ لفظ صلوٰۃ کے معنے دعاء کے اس کے دو موضوع لہ ہیں۔ اور موضوع لہ کی حیثیت سے معنے مراد لئے گئے ہیں۔ اور صلوٰۃ کا لفظ ارکان کے معنے میں مجاز ہے اس حیثیت سے کہ لغت میں ارکان مخصوصہ کے لئے اس کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔

اور صلوٰۃ کے معنے ارکان مخصوصہ کے حقیقت ہیں شرع کی حیثیت سے۔ کیونکہ صلوٰۃ کو ارکان معلومہ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس حیثیت سے یہ معنے اس کے موضوع لہ ہیں اور دعاء کے معنے میں شریعت کی حیثیت سے مجاز ہیں کیونکہ شریعت میں اس کو دعاء کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

وحکمہ وجود ما استعیر لہ الخ: **مجاز کا حکم** ہے۔ وہ معنے جن کے لئے اس لفظ کو استعارہ کیا گیا ہے یعنی مجازاً استعمال کیا گیا ہے وہ موجود ہوں خواہ وہ معنے خاص ہوں یا عام ہوں۔ خاص کی مثال "اولامستم النساء" ہے۔ اس میں لمس سے جماع مراد لیا گیا ہے اور یہ معنے خاص ہیں۔ مثال عام کی حدیث شریف لاتبیعو الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین (تم ایک درہم کو دو درہم کے بدلے فروخت مت کرو اور نہ ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے میں فروخت کرو) حدیث میں لفظ کی حقیقت ایک پیمانہ (صاع) ہے جس سے پیمائش کی جاتی ہے۔ اور صاع کے مجازی معنے مایحل فی الصاع کے ہیں۔ یعنی وہ چیز جس کو اس برتن کے اندر بھر دیا جائے یعنی مظروف کے ہیں۔ اور اس جگہ نفس برتن مراد نہیں ہے بلکہ برتن کے اندر جو چیز داخل ہو یعنی مظروف مراد ہے۔ اور یہ عام ہے۔ تمام وہ چیزیں داخل ہیں جن کو اس ظرف کے اندر بھر دیا جائے۔ غلہ ہو یا اس کے علاوہ چیز ہو۔

خلاصۂ کلام یہ کہ جس طرح حقیقت عام اور خاص دونوں ہوتی ہے اسی طرح مجازی معنے بھی عام اور خاص دونوں ہو سکتے ہیں۔

مجاز کے عام ہونیکا مطلب مصنف رحمۃ اللہ نے فرمایا "لیس المراد بکون المجاز عاما الخ"۔ مجاز کے عام ہونے کا معنے یہ ہرگز نہیں کہ مجاز کے جتنے علاقے ہیں تمام علاقے ایک لفظ میں پائے جاتے ہوں۔ مثلاً ایک لفظ ذکر کیا جائے اس سے حال اور محل دونوں مراد ہوں اور ماکان علیہ کا علاقہ بھی مراد ہو اور مایؤل کا علاقہ بھی۔ اسی طرح لازم و ملزوم، علت و معلول سب کے سب مراد ہوں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے عام ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے تمام علاقے مراد لئے جائیں۔ اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو جن میں وہ علاقہ پایا جاتا ہے۔ جیسے لفظ صاع کے حقیقی معنی ظرف اور برتن کے ہیں جس سے چیزوں کی پیمائش کی جاتی ہے۔ اور صاع کے معنے مجازی "مایحل فی الصاع" کے ہیں۔ وہ چیزیں جو اس برتن کے اندر بھری جاتی ہیں اور ناپی جاتی ہیں۔ پس اس جگہ لفظ صاع بول کر "مایحل فی الصاع" مراد لیا گیا ہے۔ یعنی حال مراد اس کے تمام افراد جیسا کہ مراد لئے گئے ہیں جیسے غلہ اور تمام وہ چیزیں جو اس برتن میں بھر کر بیچی اور بیچی

جاتی ہیں۔ اس لیے علاقہ کو توضیح اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ علاقہ تو حال و محل کا ہے اور محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے۔ اب آئندہ جو چیزیں بھی حال نہیں کی وہ اس حکم میں داخل نہ ہوں گی۔ یہی مجاز کے عام ہونے کا مطلب ہے۔ یعنی اس نوع کے تمام افراد کو شامل ہونا۔ اور یہ عموم ہمارے نزدیک درست ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ فِي الْكَلَامِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْحَقِيقَةِ وَالضَّرُورَةُ تَنْدَفِعُ بِدُونِهِ وَتَرْتَفِعُ بِإِثْبَاتِ الْخُصُوصِ فَلَا يَثْبُتُ الْعُمُومُ وَإِنَّا نَقُولُ إِنَّ عُمُومَ الْحَقِيقَةِ لَمْ يَكُنْ لِكَوْنِهَا حَقِيقَةً بَلْ لِمَا دَلَالَةٌ زَائِدَةٌ عَلَى ذَلِكَ كَالْأَلِفِ وَاللَّامِ فِي الْمُفْرَدِ الْغَيْرِ الْمَعْهُودِ وَوُقُوعِ النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ وَوَصْفِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَكَوْنِ الصِّيغَةِ صِيغَةَ جَمْعٍ أَوْ كَوْنِ الْمَعْنَى مَعْنَى الْجَمْعِ فَإِذَا وُجِدَتْ هَذِهِ الدَّلَالَاتُ فِي الْمَجَازِ يَكُونُ أَيْضًا عَامًّا إِذْ لَمْ يَكُنِ الْحَقِيقَةُ شَرْطًا لِلْعُمُومِ وَلَا كَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْهُ وَكَيْفَ يُقَالُ إِنَّهُ ضَرُورِيٌّ وَقَدْ كَثُرَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللهِ تَعَالَى وَاللهُ تَعَالَى مُنَزَّهٌ عَنِ الضَّرُورَةِ وَلَا يُقَالُ إِنَّ الْمُقْتَضَى وَإِنْ كَثُرَ فِي الْقُرْآنِ لَكَثِيرًا مَعَ أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ بِالِاتِّفَاقِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّهُ مِنْ أَقْسَامِ الِاسْتِدْلَالِ فَالضَّرُورَةُ ثَمَّةَ تَرْجِعُ إِلَى الْمُسْتَدِلِّ لَا إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمَجَازُ مِنْ أَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ كَانَ ضَرُورِيًّا كَانَتِ الضَّرُورَةُ رَاجِعَةً إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُتَكَلِّمُ هُوَ اللهُ تَعَالَى مُنَزَّهٌ عَنْهَا هَكَذَا قَالُوا وَالْإِنْصَافُ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يَتَكَلَّمُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ لِرِعَايَةِ بَلَاغَةٍ وَمُنَاسَبَةٍ لَمْ تَكُنْ فِي الْحَقِيقَةِ وَلَكِنَّهُ ضَرُورِيٌّ بِحَسَبِ السَّامِعِ بِمَعْنَى أَنَّ السَّامِعَ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَعْرِفَ أَوَّلًا الْحَقِيقَةَ فَإِذَا لَمْ يَسْتَقِمْ عَمَلُهُ عَلَيْهَا فَحِينَئِذٍ يَصْرِفُهَا إِلَى الْمَجَازِ۔

ترجمہ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہوتا کیونکہ وہ ضروری ہے۔ کلام میں مجاز کی طرف اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے جبکہ حقیقت متعذر ہو۔ اور ضرورت مقدر بقدر ضرورت کے ہوتی ہے۔ اور ضرورت خصوص کے ثابت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے عموم ثابت نہ ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حقیقت کا عموم اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ حقیقت ہے بلکہ ان معنی حقیقی پر دلالت کرنے والی چیزیں ہوتی ہیں جو لفظ سے زائد ہوتی ہیں جیسے صیغہ مفرد میں الف لام غیر عہد کا داخل ہونا، ایسے ہی نکرہ کا نفی کے تحت داخل ہونا، یا اس لفظ کی کوئی ایسی صفت لایا جانے جو عام ہو یا یہ صیغہ جمع کا ہو یا اس لفظ کے معنی جمع کے ہوں۔ جب یہ علامتیں اور دلالتیں لفظ مجاز میں پائی جائیں تو مجاز بھی عام ہو جائے گا کیونکہ حقیقت کیلئے عام ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے اور نہ یہ شرط ہے کہ مجاز عموم سے مانع ہو۔ اور یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ مجاز ضروری

ہے۔ حالانکہ یہ کتاب اللہ میں بکثرت وارد ہے اور باری تعالیٰ ضرورت سے منزہ اور پاک ہے۔ یہاں پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مقتضائے نص قرآن کریم میں بکثرت واقع ہے باوجود یکہ ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق عموم کا ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضٰی استدلال کے اقسام میں سے ہے۔ پس وہاں پر ضرورت استدلال کرنے والے کی طرف لوٹتی ہے۔ متکلم کی طرف نہیں راجع ہوتی۔ اور مجاز لفظ کی قسموں میں سے ہے۔ پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف راجع ہوتی۔ اور متکلم اللہ تعالیٰ ہے جو ضرورت سے پاک ہے۔ حضرات علماء نے ایسا ہی فرمایا ہے۔ اور انصاف کی بات تو یہ ہے کہ متکلم حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے بلاغت وخاص مناسبت کی رعایت کرنے کی وجہ سے مجاز کا قصد کرتا ہے۔ جو مناسبت اور بلاغت کی حقیقت میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن سامع اور مخاطب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقت پر محمول کرے۔ جب حقیقت پر محمول کرنا ٹھیک نہ ہو تب مجاز پر محمول کرے۔

تشریح **امام شافعیؒ کا اختلاف** :- امام شافعیؒ کا قول ہے کہ مجاز میں عموم نہیں پایا جاتا اس لئے کہ لفظ کے حقیقی معنے کو چھوڑ کر مجازی معنی کسی مجبوری اور ضرورت سے رجوع کیا جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ضرورت بقدر ضرورت ہی مقدر ہوتی ہے اور یہ ضرورت لفظ کے معنے خاص سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے عموم کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ عموم کے جمیع افراد کو شامل ہونا ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت بقدر ضرورت ہی مقدر مانی جاتی ہے۔

احناف کا قول :- ہم کہتے ہیں کہ حقیقت میں مذکورہ عمومیت تو نہ کو لازم ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ لفظ اس کی حقیقت ہے ورنہ لازم آتا کہ ہر حقیقت عام ہوتی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے حقیقت خاص ہوتی ہے۔ بلکہ حقیقت کے عام ہونے میں ایک دلالت ہوتی ہے جو حقیقت سے زائد ہوتی ہے۔

وہ علامتیں جو عموم پر دلالت کرتی ہیں وہ یہ ہیں (۱) اسم نکرہ پر الف لام کا داخل ہونا (۲) نکرہ کا تحت النفی داخل ہونا (۳) صیغہ میں کوئی وصف ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے (۴) صیغہ کا جمع کا صیغہ ہونا (۵) صیغہ میں جمعیت کے معنے پائے جاتے ہیں۔ وہ اگرچہ لفظوں میں مفرد ہی کیوں نہ ہو۔

لہٰذا کسی لفظ میں جب مذکورہ علامتیں پائی جائیں گی تو ان علامتوں کی وجہ سے اس لفظ کے مجازی معنے میں عمومیت پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقت عموم کیلئے شرط نہیں۔ اور نہ ہی مجاز عموم سے مانع بنتا ہے گویا معنے عام کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا شرط نہیں اور نہ ہی مجازی ہونا عموم سے مانع ہے۔ بلکہ مذکورہ پانچوں علامتوں میں سے جب کوئی علامت پائی جائے گی تو وہاں عموم پایا جائے گا لفظ کے معنے خواہ حقیقی ہوں یا مجازی ہوں۔

مزید برآں گرفتار حضرات نے کہا "کیف یقال انہ ضروری" امام شافعیؒ یہ کیسے کہتے ہیں مجاز تو ضرورت کے تحت استعمال کیا جاتا ہے، جبکہ ضرورت عاجز ہونے کی علامت ہے۔ اور حق تعالیٰ کی کتاب میں بھی اس کا استعمال بکثرت موجود ہے۔ اور یہ تسلیم شدہ ہے کہ باری تعالیٰ ہر ضرورت سے منزہ اور پاک ہے۔ جیسے حق تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ میں فرمایا "انا لما طغی الماء حملناکم فی الجاریۃ" جب پانی نے سرکشی

کی قوم نے تم کو کشتی میں سوار کر دیا ہے اس جگہ لفظ طغیٰ اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ طغیٰ کے معنے مجازی مراد ہیں۔ جب
پانی کثیر ہو گیا تو حضرت نوح اور انکی قوم کو کشتی میں سوار ہونیکا حکم دیدیا۔

اسی طرح حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کے قصہ میں "فوجدا فیہا جدارا یرید أن ینقض
فاقامہ" مذکور ہے۔ جبکہ جدار (دیوار) غیر ذی روح چیز ہے اس کے اندر حس و حرکت ہے نہ ارادہ کی کوئی چیز۔ مگر قرآن
نے "یرید ان ینقض" فرمایا ہے کہ دیوار نے ٹوٹنے کا ارادہ کر لیا۔ دیوار تو حوادث زمانہ اور مرور زمانہ سے بوسیدہ
ہو کر گرنے کے قریب ہو گئی تھی۔ حاصل یہ کہ ارادہ انقض کی نسبت جدار کی جانب حقیقی نہیں ہے بلکہ مجازی ہے۔
معلوم ہوا مجاز کا استعمال خود کلام اللہ میں موجود ہے پھر مجاز بغیر ضرورت کے کیا معنے بلکہ یہ تو صفت ہے اور فصاحۃ
الکلام کی علامت ہے اور حسن فی الکلام کی شان ہے کہ موقع محل کی نزاکت کے لحاظ سے الفاظ میں پر تاثیر معنے کا
استعمال کیا جائے۔

لا یقال الخ سے احناف نے مجاز کو ضروری ہونے سے خارج کرنے کے لئے کہا۔ مجاز کا استعمال قرآن مجید میں بکثرت
موجود ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضروریۃ ثابت نہیں۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ ضرورت، درماندگی سے
پاک ہیں۔ اس پر نقض وارد ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں اقتضاء النص کا بھی بکثرت استعمال کیا گیا ہے اور اقتضاء النص کا
ضروری ہونا سب مانتے ہیں کہ مقتضٰی النص کو ضرورت ہی سے مقدر مانا جاتا ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ کا فرمان ہے "فتحریر
رقبۃ" کہ پس تم ایک غلام کو آزاد کرو۔ اس آیت میں کفارۂ ظہار کا حکم ہے اور رقبہ عام ہے مملوک اور غیر مملوک کو
کفارہ میں ظاہر ہے اپنی ملکیت سے آزاد کر سکتا ہے۔ اسی ضرورت سے اس مقام پر رقبہ کے بعد مملوکۃ کا لفظ مقدر مانا
جائیگا اور کہا جائے گا کہ کفارۂ ظہار میں مظاہر اپنا مملوک غلام آزاد کرے۔ ثابت ہو گیا کہ اقتضاء ضرورت سے
ثابت ہے اور قرآن میں مذکور ہے۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ کلام خداوندی میں ضرورت کا کوئی موقع نہیں ہے۔
قلنا الخ۔ شارح نے اعتراض نقل کرنے کے بعد "قلنا" قول لاتے اس اشکال کو دفع کیا ہے۔ فرمایا۔ مقتضاء النص
کا تعلق استدلال سے ہے تو مقتضائے نص استدلال کی اقسام میں سے ہوا۔ اس لئے جو استدلال کریگا ضرورت اس
کو پیش آئے گی نہ کہ متکلم کو۔ اور استدلال کرنیوالا مستدل مجتہد ہے تو دوسرے لفظوں کو مقدر ماننے کی ضرورت
مجتہد کی ہے جو بوقت استدلال اس کا ضرورت مند ہوتا ہے۔ نہ کہ متکلم کو اس کی ضرورت پیش آئے گی۔ استدلال
کرنیوالا بندہ ہے اور متکلم باری تعالیٰ ہیں۔ لہٰذا ضرورت بندے کو ہوئی نہ کہ متکلم یعنی باری تعالیٰ کو۔
اس لئے قرآن میں مقتضٰی کے واقع ہونے سے اللہ رب العزت کی تقدیس اور تنزیہ بالکل منافی نہیں ہوتی
بلکہ اس کا منزہ ہونا اور پاک ہونا ہر حال میں ثابت رہے گا اس لئے مقتضاء کو قرآن میں مذکور ہونے کو لیکر
اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے تو وہ لفظ کی ایک قسم ہے۔ جس طرح لفظ کی ایک حقیقت ہے اسی طرح مجاز
بھی ایک قسم ہے اور متکلم خدا کی ذات ہے جبکہ خدا کی ذات ضرورت سے بری اور منزہ ہے یہاں ثابت ہوا کہ مجاز

ہو یعنی تم اس چیز کو جو ایک صاع بھر کر ہو دو صاع بھر چیز کے بدلے مت فروخت کرو۔ برابر ہے کہ بھری جانیوالی چیز طعام ہو یا طعام کے علاوہ دوسری چیز ہو۔ جیسا ہمارے شارح نے کہا ہے۔ لیکن تلویح میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونیکی نسبت جناب امام شافعیؒ کیطرف خالص بہتان ہے۔ انکی کتابوں میں ہم نے کہیں نہیں پایا۔ اور بہر حال حدیث شریف میں طعام مقدر ماننا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ربوا کے حرام ہونے کی اصل وجہ امام شافعیؒ کے نزدیک طعام ہی ہے لہذا چونا میں تفاضل حرام نہیں ہے اس وجہ سے کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا۔

تشریح

اسی لئے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہم نے لفظ صاع کو ما یحلہ پر محمول کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ احناف کے نزدیک مجاز عام ہے اس اصول پر بطور تفریع حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث شارح نے ذکر فرمایا ہے۔ حدیث "لاتبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین" کہ ایک درہم کو دو درہم کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض مت فروخت کرو۔ میں حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے۔ کیونکہ صاع کے حقیقی معنے اس برتن کے ہیں جس میں بھر کر اشیاء کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اور یہ برتن عام طور پر لکڑی کا ہوتا تھا۔ اس برتن کا دو برتنوں کے عوض فروخت کرنا بالاتفاق جائز ہے جب کہ حدیث میں صراحت سے اس کو منع کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ حدیث سے نفس برتن کی بیع مراد نہیں ہے۔ لہٰذا لفظ صاع کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وہ معنی ہیں "ما یحل فی الصاع" یعنی مظروف اور وہ شئی جو صاع کے اندر داخل ہو اور اس پیمانے کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو۔ یہی معنے مجازی ہیں اور احناف کے نزدیک یہ معنے عام ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مجازی معنے خاص ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک خاص معنے مراد ہیں یعنی انکا مطلب یہ ہے کہ وہ غلہ جو ایک صاع ہو اس غلہ کو اسی طرح کے دو صاع کے عوض فروخت کرنا منع ہے۔

احناف کے نزدیک مجاز چونکہ عام ہے اس لئے ان کے نزدیک ہر وہ چیز مراد ہے جس کا صاع کے ذریعہ لین دین کیا جاتا ہو۔ اب وہ خواہ غلہ ہو یا کوئی دوسری چیز۔

صاحب تلویح کا اعتراض :- فرمایا۔ امام شافعیؒ پر یہ کہنا کہ وہ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں ان پر یہ ایک طرح کا بہتان ہے کیونکہ شوافع کی کتابوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں تھا۔ اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو انکی کتابوں میں اس کا تذکرہ ضرور کیا جاتا۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اگر امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل ہیں تو صاع والے مسئلے میں صاع کو صرف طعام پر کیوں محمول کیا گیا ہے۔ جب کہ "ما یحل فیہ" ہر مظروف مراد ہونا چاہیے طعام ہو یا غیر طعام۔

جواب :- حدیث میں صاع سے صرف طعام اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ طعام ربوا کی علت ہے اور طعام میں چونکہ یہ علت ربوا کی موجود ہے۔ اسی طرح ایک صاع طعام کو دو صاع طعام کے ذریعہ بیع کرنے کو ناجائز قرار دیا

اور جن چیزوں میں علت طعام نہیں پائی جاتی۔ جیسے چونا، گچ وغیرہ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان چیزوں میں کمی زیادتی اور
تفاضل ناجائز نہیں ہے۔ البتہ اگر ایک صاع چونے کو دو صاع چونے کے بدلے بیچا جائے تو درست ہوگا

وَالْحَقِيقَةُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسَمّٰى بِخِلَافِ الْمَجَازِ هٰذِهٖ عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ
وَالْمُرَادُ أَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ لَا يَسْقُطُ وَلَا يَنْتَفِي عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ
فَإِنَّهٗ يَصِحُّ أَنْ يَنْتَفِيَ عَنْهُ فَيَصِحُّ أَنْ يُقَالَ لِلْأَبِ إِنَّهٗ أَبٌ وَلَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ إِنَّهٗ
لَيْسَ بِأَبٍ بِخِلَافِ الْجَدِّ فَإِنَّهٗ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ إِنَّهٗ أَبٌ وَيَصِحُّ أَنْ يُقَالَ إِنَّهٗ لَيْسَ بِأَبٍ وَكَذٰلِكَ
الْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ عَلَيْهِ إِنَّهٗ لَيْسَ بِأَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَإِنَّهٗ
يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ إِنَّهٗ أَسَدٌ وَأَنْ يُقَالَ إِنَّهٗ لَيْسَ بِأَسَدٍ وَمَتٰى أَمْكَنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ
الْمَجَازُ هٰذَا أَصْلٌ كَبِيرٌ لَنَا يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ أَيْ مَا دَامَ أَمْكَنَ الْعَمَلُ
بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ لِأَنَّهٗ مُسْتَعَارٌ وَالْمُسْتَعَارُ لَا يُزَاحِمُ الْأَصْلَ
فَيَكُونُ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُ دُونَ الْعَزْمِ أَيْ يَكُونُ الْعَقْدُ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلٰكِنْ
يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ مَحْمُولًا عَلٰى مَا يَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ لِإِمْكَانِ
حَقِيقَةِ هٰذَا اللَّفْظِ دُونَ مَعْنَى الْعَزْمِ حَتّٰى يَشْمَلَ الْغَمُوسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيعًا لِأَنَّهٗ مَجَازٌ
وَالْمَجَازُ لَا يُزَاحِمُ الْحَقِيقَةَ وَحَقِيقَتُهٗ أَنَّ الْيَمِينَ ثَلٰثٌ لَغْوٌ وَغَمُوسٌ وَمُنْعَقِدَةٌ فَاللَّغْوُ
أَنْ يَحْلِفَ عَلٰى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا ظَانًّا أَنَّهٗ حَقٌّ وَلَا إِثْمَ فِيهِ وَلَا كَفَّارَةَ وَالْغَمُوسُ
أَنْ يَحْلِفَ عَلٰى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا عَمْدًا فَفِيهِ الْإِثْمُ دُونَ الْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ
فِيهِ الْكَفَّارَةُ أَيْضًا وَالْمُنْعَقِدَةُ أَنْ يَحْلِفَ عَلٰى فِعْلٍ آتٍ فَإِنْ حَنِثَ فِيهِ يَجِبُ الْإِثْمُ
وَالْكَفَّارَةُ جَمِيعًا بِالِاتِّفَاقِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى ذَكَرَ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ
فَقَالَ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا
كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَقَالَ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ وَحْدَهَا وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ
فَكَفَّارَتُهُ الْآيَةَ فَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ بِأَنَّ قَوْلَهٗ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ مَعْنَاهُ وَمَعْنٰى بِمَا
كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاحِدٌ فَيَشْمَلُ كِلَا الْيَمِينَيْنِ الْغَمُوسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ
فِي الْمَائِدَةِ مُقَيَّدَةٌ بِالْكَفَّارَةِ فَتُحْمَلُ عَلَيْهَا الْمُؤَاخَذَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي
الْبَقَرَةِ فَيَكُونُ الْإِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ فِي صُورَتَيْهِمَا فَيُطَبَّقُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ بِهٰذَا النَّمَطِ وَنَحْنُ
نَقُولُ إِنَّ مَعْنَى الْعَزْمِ وَالْكَسْبِ مَجَازٌ فِي قَوْلِهٖ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ وَالْحَقِيقَةُ
هُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ فَآيَةُ الْمَائِدَةِ تَدُلُّ عَلٰى أَنَّ الْكَفَّارَةَ فِي الْمُنْعَقِدَةِ فَقَطْ بِخِلَافِ

یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہے اور مواخذہ سورۂ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ پس اسی مواخذہ مقیدہ پر مواخذہ مطلقہ کو محمول کیا جائے گا۔ جس کا ذکر سورۂ بقرہ میں آیا ہے۔ چنانچہ دونوں قسموں یعنی غموس و منعقدہ میں گناہ اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔ پس اس طریقہ پر دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ اور ہم حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یؤاخذکم بما عقدتم الایمان میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں۔ اور حقیقی معنی صرف یمین منعقدہ ہے۔ لہذا سورۂ مائدہ والی آیت بتلاتی ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے۔ اس کے برخلاف سورۂ بقرہ والی آیت میں بما کسبت قلوبکم سے مراد غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے۔ مگر اس آیت میں مواخذہ مطلق ہے۔ لہذا اخروی کامل کی طرف پھیرا جائیگا۔ اور مواخذہ کامل اخروی مواخذہ ہے۔ لہذا گناہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں میں ہوگا۔ اس میں جتنی تحریر ممکن ہے وہ پیش خدمت کی گئی ہے۔ یہ بیان سابقہ کی بحث میں بھی آئیگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

تشریح ماتن نے کہا حقیقت و مجاز کی پہچان یہ ہے کہ حقیقت اپنے مسمیٰ اور معنی سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ یعنی یہ درست نہیں کہ لفظ کے حقیقی معنی کو اس کے معنی موضوع لہ سے جدا کر دینا درست ہو۔ جبکہ مجاز اپنے مصداق سے جدا ہو سکتا ہے۔ یعنی مجاز اپنے مصداق پر صادق آ بھی سکتا ہے۔ اور ساقط بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً لفظ اب اس کے معنی حقیقی باپ کے ہیں۔ اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی جانب بچہ منسوب ہو۔ لہذا اس شخص کی جانب ابوۃ کی نسبت تو درست ہے۔ مگر ابوۃ کا سلب اس سے درست نہیں ہے۔ اور لفظ اب کے مجازی معنی دادا کے ہیں۔ دادا کو مجازاً باپ کہہ دیا جاتا ہے۔ اس لئے مذکورہ قاعدہ کے مطابق دادا کی جانب اب کی نسبت کرنا بھی درست ہے۔ اور یہ کہنا کہ باپ نہیں ہے یہ بھی جائز ہے۔ دوسری مثال یہ لفظ اسد ہے۔ اس کے حقیقی معنی حیوان مفترس کے ہیں۔ مراد جنگل کا پھاڑ کھانے والا جانور۔ یعنی شیر۔ اور اس کے مجازی معنی رجل شجاع کے ہیں۔ یعنی بہادر آدمی کے۔ لہذا لفظ اسد کا حیوان مفترس پر اطلاق حقیقت ہے اس سے شیر کی نفی کرنا درست نہیں۔ مگر رجل شجاع کو مجازاً اسد کہنا بھی جائز اور اسد کی نفی کرنا بھی درست ہے۔

ومتیٰ امکن العمل الخ **قاعدہ کلیہ**۔ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو مجاز پر عمل کرنا ساقط ہے۔ فاضل مصنف نے اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ تحریر کیا ہے۔ فرمایا جب تک حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو، اس وقت تک مجازی معنی پر عمل نہیں کیا جائیگا۔ یہ ایک کلی قاعدہ ہے جس سے بہت سے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے۔

لانہ مستعار الخ۔ وجہ اس کی یہ ہے۔ معنی حقیقی کے لئے تو لفظ کو وضع کیا گیا ہے۔ اور معنی مجازی کیلئے لفظ کو وضع نہیں کیا گیا۔ بلکہ یہ معنی مستعار ہوتے ہیں۔ اور مستعار معنی حقیقی معنی کے مزاحم اور مقابل یعنی برابر نہیں ہو سکتے۔ دوسرے لفظوں میں حقیقت اصل ہے۔ اور مجاز اس کا خلیفہ اور نائب۔ خلیفہ کبھی اصل کے مساوی نہیں ہوا کرتا۔

اس کی مثال :- یمین کے قابل مواخذہ ہونے نہ ہونے کے مسئلے میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ "لیکن اللہ تعالیٰ تمہارا مواخذہ کریگا اس قسم پر جس کا تم عقد کرو)۔ یعنی جزم کرو۔ اس آیت میں لفظ عقد مذکور ہے جسکے معنی حقیقی یمین منعقدہ کے ہیں۔ اور اس لفظ کے مجازی معنی عزم اور ارادہ کے ہیں۔ اس لئے لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائیگا۔ اور عزم جو دونوں کو شامل ہے۔ یعنی یمین منعقدہ اور یمین غموس دونوں کو شامل ہے۔ اس پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا۔

اقسام یمین :- درحقیقت یمین کی تین قسمیں ہیں۔ ۱ یمین منعقدہ۔ ۲ یمین غموس۔ ۳ یمین لغو۔ یمین منعقدہ۔ وہ کلام جس کے کرنے نہ کرنے کا عہد زمانہ مستقبل پر کیا جائے۔ مثلاً یہ کہا جائے۔ اللہ کی قسم میں کل صبح کھانا نہیں کھاؤں گا۔ یا میں فلاں چیز ضرور کھاؤں گا۔ اگر یہ شخص حانث ہو گیا تو حنث کا کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اور گنہگار بھی ہوگا۔ دوسری قسم قسم غموس ہے۔ زمانہ ماضی پر جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائی جائے۔ مثلاً کسی کو معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ مگر قسم کے ساتھ کہتا ہے کہ واللہ زید آیا ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ قسم کھانے والا گنہگار ہوگا۔ مگر کفارہ واجب نہ ہوگا۔ تیسری قسم قسم لغو ہے۔ فعل ماضی پر بلا جان بوجھ جھوٹی قسم کھانا۔ مثلاً قسم کھانے والے نے سمجھا کہ زید آگیا حالانکہ وہ نہیں آیا تھا۔ قسم کھالی کہ واللہ زید آگیا۔ تو اس قسم پر گناہ اور کفارہ دونوں ہی واجب نہ ہوں گے۔

تفصیل :- اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں قسم کا ذکر دو جگہ فرمایا ہے۔ اول سورہ بقرہ میں لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْۤ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ "نہیں مواخذہ کرے گا اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر لیکن مواخذہ کرے گا ان قسموں پر جن کا تمہارے قلوب نے کسب وارادہ کیا ہے۔ دوسری جگہ سورہ مائدہ میں قسم کا ذکر اس طرح فرمایا ہے۔ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗۤ الخ "لیکن حق تعالیٰ تمہارا مواخذہ کرے گا ان قسموں کا جن کو تمہارے قلوب نے مضبوط باندھا ہوگا۔ پس اس کا کفارہ۔ امام شافعیؒ نے تو دونوں آیات میں تطبیق اس طرح فرمایا کہ بما عقدتم الایمان کے معنی تصدت و کسبت قلوبکم کے ہیں۔ اور خود عقد کے معنی بھی عزم وارادہ کے ہیں۔ محاورہ میں بولا جاتا ہے عقدت علیٰ قلبی ان اترک الھویٰ۔ میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ خواہش نفسانی کو ترک کر دونگا۔ اس لئے انہوں نے دونوں آیتوں میں کسب و عقد کے معنی قصد و ارادہ کے لئے ہیں۔ اور عزم وارادہ یمین غموس میں بھی پایا جاتا ہے اور یمین منعقدہ میں بھی۔ لہٰذا دونوں آیات یمین غموس اور یمین منعقدہ کو شامل ہیں۔ مگر سورۂ مائدہ میں مواخذہ کو کفارہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ جبکہ اول آیات یعنی سورہ بقرہ میں مواخذہ کو مطلق رکھا گیا ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو آیتوں میں ایک ہی حکم ذکر کیا گیا ہو۔ اور دونوں میں سے ایک میں حکم کو مقید کیا گیا ہو اور دوسری میں مطلق رکھا گیا ہو۔ تو مطلق کو مقید کر لیا جائے گا۔ لہٰذا سورۂ مائدہ کے مقید حکم کو سورہ بقرہ کے مطلق حکم پر بھی قید بنا دیا جائیگا۔ یعنی جس طرح مائدہ میں یمین غموس اور منعقدہ پر مرتب ہونے والا مواخذہ کفارہ ہے۔ اسی طرح سورہ بقرہ میں بھی مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا۔ لہٰذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں میں کفارہ واجب ہوگا۔

احناف کا استدلال :- یہ ہے کہ سورہ مائدہ میں آیت بما عقدتم الایمان میں منعقدہ کے معنی متعین ہیں۔

وطی حرام اور وطی بشبہ یعنی کو بھی شامل ہوگی۔ کیوں کہ اصل میں نکاح کے معنی ضم و ملانے کے ہیں۔ اور یہ معنی وطی میں پائے جاتے ہیں۔ اور عقد کو نکاح اس لئے کہتے ہیں کہ ضم کا سبب ہے۔ لہٰذا بحیثیت لغت کے نکاح وطی کو کہتے ہیں۔ اور عقد اس کے مجازی معنی ہیں۔ اور شرع میں اس کا عکس ہے۔ یعنی نکاح کے حقیقی معنی عقد ہیں اور مجازی معنی وطی ہیں۔ پس امام شافعیؒ نے آیت مذکورہ میں نکاح کو اس کے متعارف معنی (عقد) پر محمول کیا جائیگا۔ اس لئے وہ حرمت مصاہرت زنا سے ثابت نہیں کرتے اور ہم نکاح کو اس کے حقیقی لغوی معنی پر محمول کرتے ہیں۔ اس لئے ہم زنا سے حرمت مصاہرت ثابت کرتے ہیں۔ اور دونوں کا اجتماع اس حال میں کہ دونوں ایک ہی لفظ میں مراد ہوں محال ہے یہ حقیقت اور مجاز کے سابقہ احکام کا تتمہ۔ یعنی معنی حقیقی پر معنی مجازی کا اس حال میں جمع ہونا محال ہے کہ دونوں معنی ایک لفظ سے مراد ہوں۔ اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو۔ جیسے تم کہو لاتقتل الاسد تم شیر کو مت قتل کرو۔ اور اس سے درندہ اور رجل شجاع دونوں دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرے۔ اگرچہ لفظ اس استعمال کے لحاظ سے مجاز ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے دونوں کے اجتماع کو صحیح کہا ہے۔ جہاں پر کہ اجتماع دونوں ممکن ہو۔ جیسے اس مثال میں بخلاف اس صورت کے کہ جہاں اجتماع دونوں کا ممکن نہ ہو۔ صیغہ امر میں وجوب کے معنی مراد ہیں اور اباحت کے بھی۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لفظ ایسے معنی مجازی مراد لئے جائیں کہ حقیقی اس کا ایک فرد ہو۔ عموم مجاز کے طریقہ پر جیسا کہ عنقریب آئیگا۔ اور اس میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے کہ لفظ کو اس معنی کے حقیقی و مجازی دونوں میں ساتھ ساتھ استعمال کریں۔ بایں طور کہ لفظ حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ متصف ہو۔ ایسے ہی اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ دونوں کا اجتماع احتمال کے درجہ میں ایک ساتھ جائز ہے۔ یا اس اعتبار سے کہ بغیر ارادہ ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہونا مقتضیٰ ہو جیسا کہ عنقریب آئیگا۔ البتہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ دونوں معنوں کو مستقلاً ایک وقت میں مراد لے سکتے ہیں کہ نہیں۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔ پس کہا گیا کہ استحالہ عقلیہ پایا جاتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ عرف اور استعمال اس کے خلاف ہے۔

تشریح دوسری مثال ـــ مذکورہ اصول ہو کہ جب تک لفظ کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا۔ مجازی معنی مراد نہ لئے جائیں گے۔ اس اصول پر یہ دوسری تفریع ہے۔ آیت وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ۔ تم نکاح مت کرو ان عورتوں سے جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ اس آیت میں نکاح سے وطی مراد ہے عقد نکاح مراد نہیں ہے۔ یعنی تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے آباء نے وطی کی ہے جبکہ وطی عام ہے۔ وطی حلال، وطی حرام اور وطی بشبہ یعنی کی سب مراد ہیں۔ کیونکہ نکاح کے لغوی معنی ملانے کے ہیں۔ اور ایک کو دوسرے سے ضم کرنا و ملانا صرف وطی میں پایا جاتا ہے۔ تو گویا نکاح کے حقیقی اور لغوی معنی وطی کے ہیں۔ اور اس کے مقابلے میں عقد نکاح کے معنی۔ یہ مجازی ہیں۔

نکاح کا شرعی معنی ۔ مگر شریعت میں نکاح کی حقیقت عقد ہے۔ اور نکاح کے مجازی معنی وطی کے ہیں۔ امام شافعیؒ نے حقیقت شرعی کا اعتبار کیا۔ اور نکاح کو عقد پر محمول فرمایا۔ ان کے نزدیک مذکورہ آیت کے معنی ہوں گے، کہ جن عورتوں سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو۔ اور عقد نکاح یعنی وطی حلال سے

جواب: اس استعمال میں لفظ اگرچہ مجاز ہے مگر اس کے باوجود ہمارے نزدیک ایک وقت میں حقیقی ومجازی معنی کا مراد لینا جائز نہیں ہے۔ تو مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنی پر استعمال کیا گیا۔ جس کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو۔ تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ ایسا کرنا جائز ہے۔ اس بارے میں احناف اور شوافع کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دونوں میں یہ بات متفق علیہ ہے کہ لفظ کے حقیقی و مجازی معنی اس طرح جمع کیا جائے کہ لفظ حقیقت و مجاز کیساتھ ایک ساتھ متصف ہو تو یہ محال ہے۔ اور ایسا کرنا ہرگز ناجائز ہے۔ اس لئے کہ لفظ کو جب ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا تو وہ ان میں حقیقت ہے۔ دوسرے معنی میں استعمال کرنا جو اس کا موضوع لہٗ نہ ہو اسے مجاز کہتے ہیں۔ اس لئے یہ استعمال صرف مجاز ہوگا۔ تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ کس طرح متصف کر سکیں گے۔ یعنی یہ ممکن نہیں کہ لفظ ایک وقت حقیقی اور مجازی معنی پر استعمال کیا جائے۔ اور لفظ دونوں کے ساتھ ایک وقت میں متصف بھی ہو۔ دونوں کے درمیان اس بارہ میں بھی اتفاق ہے کہ حقیقی و مجازی معنی دونوں اس اعتبار سے بھی جمع ہو سکتے ہیں۔ کہ لفظ دونوں کا صرف احتمال رکھتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صرف دونوں معنی کے احتمال رکھنے میں دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ اور لفظ بغیر ارادہ کے اگر صرف مشترک کی بنا پر ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہو جائیگا۔ بالفاظ دیگر متکلم نے لفظ بولکر دونوں کا ارادہ نہیں کیا ہے مگر کسی شبہ کی بنا پر ظاہری لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کو شامل ہے۔

احناف اور شوافع کا اختلاف: البتہ اس صورت میں دونوں میں اختلاف ہے۔ جب دونوں معانی کو ایک ساتھ ایک وقت میں مراد لیا جائے اور حقیقت کے ساتھ حکم مستقل متعلق ہو۔ اسی طرح مجاز کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو۔ یہ صورت ہمارے نزدیک ناجائز ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

فقیل لا یجوز لاستحالۃ العقلیۃ: حقیقت و مجاز کے ایک ساتھ جمع نہ ہونے کی علت بعض نے استحالہ عقلی بتایا ہے۔ یعنی یہ بات عقلاً محال ہے۔ کیونکہ حقیقی اور مجازی معنی جب مستقلاً مراد ہوں گے۔ تو لفظ صرف حقیقت ہوگا۔ یا صرف مجاز ہوگا۔ یا حقیقت و مجاز دونوں نہ ہوگا۔ یا حقیقت بھی ہوگا اور مجاز بھی۔ اور یہ احتمالات باطل ہوں گے۔ پہلے دونوں احتمال تو اس لئے باطل ہیں۔ اس میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔ کیونکہ ایک لفظ اپنے معنی موضوع لہٗ اور معنی غیر موضوع لہٗ دونوں میں مستعمل ہے۔ لہٰذا اگر اس کو حقیقت کہیں گے تو استعمال پر معنی موضوع لہٗ کو ترجیح دینا لازم آئیگا اور اگر لفظ کو مجاز قرار دیں گے تو معنی غیر موضوع لہٗ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئیگا معنی موضوع لہٗ میں استعمال کرنے پر۔ اس لئے ترجیح بلا مرجح کا اعتراض دونوں صورتوں میں لازم آئیگا۔ اور یہ باطل ہے۔ تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل حقیقت و مجاز دونوں ہی میں منحصر ہے۔ تو کیسے ممکن ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو نہ مجاز ہو۔ لہٰذا یہ بھی باطل ہے۔ آخری صورت اس لئے باطل ہے کہ ایک لفظ ایک حالت میں اپنے معنی موضوع لہٗ اور غیر موضوع لہٗ دونوں میں مستعمل ہو۔ کیسے ممکن ہے۔ لہٰذا یہ بھی ممتنع ہے۔ حاصل یہ کہ عقلی طور پر یہ چار احتمالات نکلتے تھے۔ وہ باطل ہوگئے۔

قیل لعدم العرف والاستعمال: بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حقیقت و مجاز دونوں مستقلاً مراد ہونا عرف اور استعمال نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ اس لئے کہ اہل زبان کا استعمال اور ان کا عرف اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ جب بغیر

کے لفظ بولا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لہ کی جانب ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اور جب کوئی قرینہ موجود ہو تو قرینہ کی وجہ سے اس کے غیر موضوع لہ کی جانب ذہن منتقل ہوتا ہے۔

وَالْمُصَنِّفُ أَوْرَدَ فِي ذٰلِكَ مِثَالًا تَشْبِيهًا لِلْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ فَقَالَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ يَعْنِي أَنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنَى بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَازُ كَالثَّوْبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِيقَةُ كَالثَّوْبِ الْمَمْلُوكِ فَكَمَا أَنَّ اسْتِعْمَالَ الثَّوْبِ الْوَاحِدِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيعًا مُحَالٌ كَذٰلِكَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ وَالْأَوْضَحُ فِي الْمِثَالِ أَنْ يَقُولَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَلْبَسَ الثَّوْبَ الْوَاحِدَ اللَّابِسَانِ أَحَدُهُمَا بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْآخَرُ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ فَيَكُونُ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ وَالْمَعْنَيَانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسَيْنِ وَالْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَلَا يُقَالُ إِنَّ الرَّاهِنَ إِذَا اسْتَعَارَ الثَّوْبَ الْمَرْهُونَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبِسَهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَبِسَهُ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيعًا لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ لُبْسَهُ هٰذَا لَيْسَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ لِأَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ يَمْلِكِ الثَّوْبَ حَتَّى يُعِيرَهُ الرَّاهِنَ وَلٰكِنَّهُ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا فَإِذَا زَالَ الْمَانِعُ عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ إِلَى أَصْلِهِ وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ فَقَطْ لِأَنَّهُ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْمِلْكِ فِيهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَغَيْرِهِ۔

ترجمہ اور مصنف نے اس مسئلہ میں ایک مثال ذکر کی ہے جس میں معقول کو محسوس سے تشبیہ دی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا کَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ الخ مطلب یہ ہے کہ لفظ معنی کے لئے اس درجہ میں ہے جس درجہ میں کہ لباس آدمی کے لئے ہوتا ہے۔ اور معنی مجازی مانند اس کپڑے کے ہیں جو مستعار لیا گیا ہو اور معنی حقیقی اس کپڑے کی طرح ہیں جو اس کی ملک ہوں۔ پس جس طرح ثوب واحد کا استعمال ایک ہی حالت میں ملک و عاریت کے طور پر جمع ہونا محال ہے۔ اسی طرح لفظ واحد کا استعمال حقیقت و مجاز کیلئے بھی محال ہے۔ اس سے زیادہ صحیح مثال یہ ہے کہ مصنف فرماتے جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو آدمی پہنیں ایک بطریق ملک کے اور دوسرا بطریق عاریہ کے تو کہ لفظ بمنزلہ لباس کے۔ اور دونوں معنی بمنزلہ دو پہننے والوں کے ہو جائے۔ اور حقیقت و مجاز بمنزلہ ملک و عاریۃ کے ہو جائیں۔ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ راہن نے اپنا رہن رکھا ہوا کپڑا مرتہن سے لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے یہ کپڑا ملک و عاریت دونوں طریقے سے پہنا ہے۔ اس لئے کہ ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ اس کا یہ کپڑا پہننا بطور عاریت کے نہیں ہے کیونکہ مرتہن اس کپڑے کا مالک نہیں ہے تاکہ راہن کو کپڑا عاریۃً دے بلکہ اس کا پہننا ملک کے طریق پر ہے کیونکہ مرتہن کا حق واجب اس کے استعمال سے مانع تھا پس جب مرتہن نے اس کو زائل کر دیا تو مالک کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا پہننا صرف بطور عاریت کے ہو کیونکہ اس میں ملک کا ثمرہ ظاہر نہیں ہو رہا یعنی ہبہ و بیع وغیرہ کرنا۔

تشریح

ایک مثال: قاعدہ ہے کہ ایک لفظ سے بیک وقت اس کے معنے حقیقی اور معنی مجازی کا مراد لینا محال ہے۔ اس طور پر کہ دونوں معنے مستقلاً مراد ہوں اور ان کے ساتھ حکم متعلق ہو محال ہے۔ اس قاعدہ کو ماتن نے ایک حسی اور محسوس مثال دیکر واضح فرمایا ہے چنانچہ فرمایا "کما استحال ان یکون الثوب الواحد الخ" جس طرح ایک ہی کپڑا پہننے والے پر اس کی ملک بھی ہو اور عاریۃً بھی۔ یعنی بقول شارح اس مثال پر لابس اور لباس لفظ اور معنے کے درجہ میں ہے۔ اور لباس کی دو قسمیں ملک اور عاریت جس طرح معنی کی دو قسمیں ہیں معنے حقیقی اور معنی مجازی یعنی عاریۃً کسی سے کپڑا لیکر استعمال کرنا۔ تو جس طرح پہننے والے پر ایک ہی کپڑا اس کی ملک بھی ہو اور دوسرے سے مانگا ہوا اور عاریت بھی ہو محال ہے۔ ملک ہوگا تو عاریت کا نہیں ہو سکتا، اور مستعار ہوگا تو ملک کا نہیں ہوگا۔

کذلک استحال ان یکون اللفظ الخ۔ اسی طرح ایک لفظ کا استعمال ایک وقت میں اور ایک حالت میں حقیقت کیلئے بھی ہو اور مجاز کے لئے بھی ہو محال ہے۔

وکالاوضح فی المثال الخ شارح نے کہا معنے حقیقی اور معنے مجازی کے ایک ساتھ جمع ہونیکی مثال لابس اور لباس سے دینا زیادہ واضح نہیں اس سے بہتر مثال یہ ہے۔ مثلاً ایک کپڑا ہو اور پہننے والے دو شخص ہوں۔ ان دونوں میں سے ایک شخص نے اس کپڑے کو بطریق ملک پہنا اور دوسرے نے اسی کپڑے کو عاریۃً پہنا۔ تاکہ لفظ کپڑے کے درجہ میں ہو اور دونوں مرد معانی کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور مجاز بمنزلہ ملک اور عاریت کے ہو جائیں تو بات زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آجائے گی۔

لا یقال ان الراہن الخ اس مثال پر ایک اعتراض ہے جس کو شارح نے لا یقال سے ذکر فرمایا جسکی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی ملکیت کا ایک کپڑا کسی کے پاس رہن رکھا پھر بعد میں اپنی ضرورت سے اس نے مرتہن سے وہ کپڑا عاریۃً لیکر استعمال کر لیا تو اس صورت میں مالک نے اپنی ملکیت کا کپڑا پہنا مگر وہ عاریت کا بھی ہے تو ایک حالت میں ملک اور عاریت کا اجتماع ہو گیا۔

لانا نقول الخ۔ یہ اعتراض نقل کرکے شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ راہن کا مرتہن سے عاریۃً لیکر اس کپڑے کو پہننا بطریق عاریت نہیں ہے۔ عاریۃً اس وقت ہوتا جب مرتہن اس کپڑے کا مالک ہوتا۔ اور پھر اس کپڑے کو بطور عاریت کے راہن کو دیتا جبکہ یہاں مالک راہن خود اپنی ملکیت کا کپڑا پہنے ہوئے ہے لیکن بطریق ملک کے رہن سے رہن رکھا ہوا کپڑا مرتہن سے عاریۃً لیکر جو کپڑا پہنا ہے وہ کپڑا راہن کے پاس آکر اس کی ملک ہے اور بطور مالک ہونے کے اس نے کپڑا پہنا ہے عاریت کا یہاں کوئی سوال نہیں ہے۔ ہاں یوں کہا جائے گا کہ مرتہن کا قبضہ رہن کی وجہ سے مالک کو تصرف کرنے سے مانع ہے اور جب مرتہن نے عاریۃً اس کو دیدیا تو اس نے اس مانع کو زائل کر دیا اور مالک کا حق اپنی اصل پر لوٹ آیا۔

ولکن ان یکون بطریق العاریۃ فقط الخ۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ مذکورہ صورت میں مالک کا اپنے کپڑے کو استعمال کرنا صرف عاریۃً ہی کے طریق پر ہو کیونکہ اگر اس کا کپڑے کو فروخت کیا جاتا یا کسی کو ہبہ کرتا ہوتا تو ملکیت کا اثر ظاہر ہوتا اور

تشریح

پہلے ماتن نے بیان کیا تھا کہ لفظ واحد سے ایک ہی وقت میں اس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی کا مراد لینا جائز نہیں ہے۔

اب اس جگہ اسی اصول کے پیش نظر چند مثالیں بطور تفریع کے ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا **حتی قلنا ان الوصیۃ للموالی الخ** موالی کو کیا تو موالی کی وصیت موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی۔

تفصیل۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے موالی کیلئے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد فلاں چیز مثلاً موالی کو دیدیا جائے جبکہ اس موالی کے خود موالی ہیں۔ تو موالی یہ لفظ جمع ہے مولیٰ کی اور مولیٰ کے معنی آقا کے بھی ہیں اور غلام کے بھی تو اس صورت میں وصیت موالی کو شامل ہوگی موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی۔ یہ اس وقت ہے جب اس کیلئے معتق واحد ہو یعنی صرف ایک غلام ہو تو وصیت کا نصف حصہ اس کو دیدیا جائے گا۔

تحقیق۔ ان لفظ الموالی الخ۔ شارح ملا جیونؒ نے اس اجمال کی تفصیل اس طرح فرمائی کہ لفظ موالی دو معنوں میں مشترک ہے۔ اول معنی وہ غلام جو بلا واسطہ آزاد کیا گیا ہو۔ دوسرے معنے معتق المعتق۔ یعنی آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام۔ نیز مولیٰ کا لفظ آقا، غلام دونوں میں بھی مشترک ہے۔

فاذا اوصی بہ جعل الخ۔ پس جب کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی درحالیکہ وصیت کرنیوالے کے آقا بھی ہیں جنہوں نے اس کو آزاد کیا اور غلام بھی ہیں جنکو وصیت کرنیوالے نے آزاد کیا ہو تو وصیت آقا کو دی جائے گی یا آزاد کردہ غلام کو دیجائے گی؟ تو فرمایا اس صورت میں یہ وصیت باطل ہوگی جب تک وصیت کرنیوالا اس کو بیان نہ کردے یعنی آزاد کرنیوالے کو دیجائے یا اس کے آزاد کردہ کو دی جائے۔ اشتراک کو دفع کرنے کیلئے۔ اسلئے کہ لفظوں کے مشترک معنی میں سے کوئی معنے جب متعین نہ ہوں تو ان پر عمل کرنا محال ہے ہاں جب کسی قرینہ کو ان معانی مشترکہ میں سے کسی معنے کی تعیین ہو جائے تو ان معنی کو مراد لیا جائے گا اور اسی پر عمل ضروری ہوگا۔

ان لم یکن لہ معتق الخ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے کا نہ کوئی معتق (آزاد کرنیوالا یعنی آقا) نہیں ہے صرف آزاد کردہ غلام ہیں یا پھر معتق المعتق ہے۔ یعنی آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام دونوں موجود ہیں یعنی وصیت کرنیوالے نے کسی غلام کو آزاد کیا اور آزاد ہونے کے بعد غلام نے مال و دولت جمع کیا اور اس نے اس مال سے غلام خریدا اور اس کو آزاد کردیا تو وصیت کرنیوالے کا آزاد کردہ غلام معتق بلا واسطہ ہے اور جس غلام کو اس غلام نے آزاد کیا ہے وہ وصیت کرنیوالے کا معتق المعتق ہے۔ اسی صورت کو ماتن نے متن میں بیان کیا ہے۔ اسلئے براہ راست بلا واسطہ آزاد کردہ غلام موالی ہے اور جس غلام کو اس غلام نے آزاد کیا ہے وہ وصیت کرنیوالے کا معتق المعتق یعنی موالی کا مولیٰ ہے۔ بالفاظ دیگر بالواسطہ وصیت کرنیوالے کا مولیٰ ہے تو اس صورت میں وصیت صرف بلا واسطہ موالی کو شامل ہوگی۔ اور جو بالواسطہ موالی ہے وصیت اس کو شامل نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ لفظ موالی بلا واسطہ آزاد کردہ غلام کے معنے میں حقیقت ہے اور بالواسطہ آزاد کردہ غلام یعنی اس کے غلام کا آزاد کردہ غلام معتق المعتق کے معنے میں مجاز ہے لہٰذا جب وصیت صرف موالی بلا واسطہ کو شامل ہوگی اور بالواسطہ موالی کو

اور یک ثلث باقی بچا ہو جس طلاء اور نقیع تمر بھگوئے ہوئے خشک چھوارے کا پانی اور نقیع الزبیب بھگوئے ہوئے
خشک انگور کا پانی اسی طرح دوسری تمام نشہ دینے والی چیزوں کو خمر کے ساتھ حکم میں شامل نہ کیا جائے گا اور نہ
حد کے واجب کرنے میں دیگر غیر خمر کو خمر کے ساتھ لاحق کیا جائیگا کیونکہ خمر کے ایک قطرہ پینے میں حد واجب ہوتی ہے اور
اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے بغیر نشہ کی حد کو پہنچے ہوئے بھی مگر خمر کے علاوہ دوسری چیزوں کے پینے سے نہ حد واجب
ہوتی ہے اور نہ ہی وہ حرام ہیں جب تک کہ ان میں نشہ نہ پیدا ہو جائے ۔ اور انگور کا پانی جب جوش مار کر سخت کر لیا جائے
اور اس میں جھاگ پیدا ہو جائے پس اگر کچا پانی نہ ہو بلکہ اس کے رس کو پکا لیا گیا ہو یا انگور کے علاوہ دوسری چیزوں کا
پانی ہو مثلاً کھجور اور گیہوں اور شہد کشمش کا پانی ہو تو اس کا نام خمر نہ رکھا جائے گا نہ ہی اس کا حکم لے گا اور امام شافعیؒ
ان تمام کا خمر ہی نام رکھتے ہیں کیونکہ وہ مخامرۃ العقل سے مشتق ہے اور یہ وصف سب کو عام ہے ۔

تشریح یعنی غیر خمر کو خمر کے ساتھ حکم میں شریک نہ کیا جائے گا ۔ مصنفؒ نے جیسا کہ ابھی ابھی یہ بیان کیا
ہے کہ حقیقت و مجاز کا جمع بیک وقت درست نہیں ہے ۔ اسی ضابطہ کی یہ دوسری تفریعی
مثال ہے ۔ اور یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ مصنفؒ کے قول "ان لو صیۃ الخ" پر اس کا
عطف ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ خمر جس کی حقیقت ہے انگور سے تیار کی جانے والی شراب کے ہیں مشہور نام خمر ہے ۔
چنانچہ شریعت میں خمر کے ایک قطرہ کا استعمال کرنا بھی ممنوع اور حرام ہے ۔ اس کے پینے والے پر حد شرب جاری کی جاتی
ہے ۔ جس چیز پر یہ گر جائے کپڑے کے جس حصہ میں ایک قطرہ بھی لگ جائیگا اس کو پاک کرنا ضروری ہے ۔ لیکن خمر کے اس
حکم میں غیر خمر کو شامل نہ کیا جائیگا ۔ غیر خمر کی مثال ہے دوسری نشہ آور اشیاء جیسے طلاء نقیع تمر نقیع زبیب وغیرہ
جو نشہ آور ہیں ۔ وہ بھی حرام ہیں مگر ان میں نشہ کی قید ہے ۔ جب ان کے استعمال سے نشہ آ جائیگا یعنی یہ اشیاء
نشہ آور ہوں تب حرام ہوں گی اسی طرح ان کے پینے سے حد شرب جاری نہ کی جائے گی ۔ فرض کیجئے خمر انگور کا
رس یعنی کچا پانی برتن میں رکھ کر چھوڑ دیا جاتا ہے جب خوب جھاگ اٹھنے لگے اور نشہ پیدا ہو جائے تو اس کو زبان
شرع میں خمر کہا جاتا ہے ۔ اب اگر انگور کے رس کو آگ میں پکا کر گاڑھا کر لیا جائے یا اس کو کسی دوسری چیز
میں ملا کر پکا لیا جائے تو اس کو خمر نہیں کہیں گے کیونکہ آگ میں پکانے سے انگور کے رس کی حقیقت و نوعیت
بدل گئی ۔ اسی طرح شہد گیہوں جو چھوارے وغیرہ کو پانی میں بھگو دیا جائے اور تنہا بھگو دیا جائے کہ ان میں نشہ
پیدا ہو جائے یہ جو ملی جب تک نقیع زبیب نقیع تمر وغیرہ میں نشہ پیدا نہ ہوگا حرام نہ ہوں گے اور نہ ان کے پینے
پر حد جاری ہوگی ۔ ان کا نام بھی خمر نہ رکھا جائے گا ۔

حاصل: مذہب احناف کے قول کا خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ خمر کے حقیقی معنی انگور کے کچے پانی یا رس کو کسی برتن میں جمع کر کے
چھوڑ دیا اور جھاگ پیدا ہو جائے اور نشہ پیدا ہو جائیگے بعد والے اس رس کا نام خمر ہے

خمر کا حکم: اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ یہ نجس ہے ۔ اس کے ایک قطرہ کا پینا یا استعمال میں لانا حرام اور موجب حد ہے
خمر کا لفظ تمر زبیب اور شعیر گیہوں وغیرہ سے بنی ہوئی شراب پر حقیقت نہیں ہے ۔ لہذا ان کو خمر کا حکم بھی نہیں دیا

داخل ہونگے کیونکہ مذکورہ وصیت میں ابناء الابناء بھی داخل ہوں گے کیونکہ لفظ ابن کا اطلاق ان پر بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا باعتبار ظاہر عموم مجاز کے طور پر ان کو بھی شامل ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول اولمستم النساء میں لمس بالید مراد نہیں ہوگا
اس کا تعلق بھی ماسبق سے ہے اور چوتھی تفریع ہے۔ اس لئے کہ لامستم میں حقیقت لمس بالید ہے (ہاتھ سے چھونا) اور جماع کے معنے میں لمس مجاز ہے۔ یہی امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر دونوں ہی مراد ہیں۔ ولیکن یہ دیکھئے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے "اولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا" یا تم عورتوں کو چھوؤ اور پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ پس اگر لمس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدث کی وجہ سے ہوگا لہٰذا اس صورت میں عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ناقض وضو ہوگا۔ اور اگر مس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کی وجہ سے ہوگا پس اس آیت سے جنبی کا تیمم حلال ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس جگہ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاتفاق معنے مجازی مراد ہیں پس جائز نہیں ہے کہ حقیقت کو بھی مراد لیا جائے کیونکہ دونوں معانی کا اجتماع محال ہے جب لمس بالید ناقض وضو نہ ہوگا تاکہ تیمم اس کا نائب اور قائم مقام ہو بلکہ وہ فقط جنابت کا قائم مقام ہے۔

تشریح

مصنفؒ مذکورہ مثال حقیقت ومجاز کے بیک وقت جمع ہونے کے ناجائز ہونے اور جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہ کرنے کی تیسری مثال ہے جس کو ماتن نے بطور تفریع بیان فرمائی ہے۔
جس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی نے بکر کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت کی یعنی بکر کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے بھی ہیں تو ابناء کی وصیت میں ابناء الابناء (بیٹے کے بیٹے یعنی پوتے) شامل نہ ہوں گے اسلئے کہ ابن کا لفظ بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور ابن الابن یعنی پوتے کیلئے مجاز ہے اور جگہ پہلے گذر چکا ہے کہ حقیقت ومجاز دونوں ایک وقت میں ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ دوسرا قاعدہ یہ بھی گذر چکا ہے کہ حقیقت پر جب تک عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کریں گے۔ لہٰذا اس مثال میں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے مجاز کی طرف رجوع نہ کریں گے۔ اور وصیت میں صرف ابن (بیٹا) مراد لیا جائے گا جو کہ ابن کی حقیقت ہے۔ پوتا وصیت میں داخل نہ ہوگا جو کہ ابن کے مجازی معنے ہیں۔

اس بارے میں صاحبینؒ کی رائے: حضرت امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مذکورہ وصیت میں ابن کے ساتھ ابن الابن بھی شریک ہوں گے کیونکہ ابن کا لفظ بیٹے اور بیٹے کے بیٹے (پوتے) دونوں پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس لئے بطور عموم مجاز ابن کا لفظ بیٹے اور پوتے دونوں کو شامل ہوگا۔

ولا یراد اللمس بالید الخ۔ ماتن نے یہاں چوتھی تفریع بیان کی ہے۔ اصول وہی ہے کہ ایک لفظ سے اس کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی کو ایک وقت میں مراد لینا جائز نہیں۔

اختلاف مذاہب: اگر کوئی شخص عورت کو ہاتھ سے چھوئے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں۔ یعنی مس مرأة ناقض وضو ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ناقض ہے وضو ٹوٹ جائے گا۔ احناف کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے اور چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ متن میں جو آیت ذکر کی گئی ہے وہ دلائل امام اس

آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ آیت اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا ۔ (یا تم عورتوں کو مس کرو اور پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرلو) لامستم النساء میں لمس کے دو معنی ہیں۔ ایک حقیقی معنی یعنی لمس بمعنی مس بالید (ہاتھ سے چھونا) دوسرے معنے مجازی ہیں یعنی جماع اور ولی کے۔ امام شافعیؒ نے اس جگہ جماع اور ہاتھ سے چھونا دونوں مراد لیکر فرمایا دونوں ہی ناقض وضو ہیں۔ جماع بھی اور عورت کو ہاتھ سے چھونا بھی۔ احنافؒ کے نزدیک ایک وقت میں معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو مرادلینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے اس آیت سے ایک معنی ہی مراد لئے جاسکتے ہیں اور چونکہ جماع کے معنے بالاتفاق مراد ہیں اس لئے حقیقت کا اعتبار ساقط ہوگیا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔

فالتیمم شرع لاجل الجنابۃ الخ۔ لہٰذا آیت میں مذکورہ تیمم کا حکم وہ جماع کی ضرورت پوری کرنے یعنی جنابت کیوجہ سے جواز کا ثبوت ہوگا کہ اگر جنبی پانی نہ پائے، پانی کے موجود نہ ہونیکی وجہ سے یا پانی موجود ہے مگر استعمال کرنے پر قادر نہیں ہے بیماری کیوجہ سے تو دونوں صورتوں میں پاک مٹی سے تیمم کرسکتا ہے۔

فلا یکون اللمس بالید ناقضا الخ۔ آیت سے حقیقی معنی کا اعتبار اس لئے ساقط ہوگیا کیونکہ جمع بین الحقیقت والمجاز جائز نہیں۔ لہٰذا لمس بالید عورت کو ہاتھ سے چھونا ناقض للوضوء نہ ہوگا تاکہ پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم اس کا نائب ہو

بل انما ھو خلف عن الجنابۃ الخ۔ بلکہ تیمم جنابت کے نتیجہ میں پانی نہ ملنے کی بناء پر غسل پر قادر نہیں اس لئے تیمم کا حکم دیا گیا گویا تیمم جنابت کا خلیفہ ہے نہ کہ وضو کا۔

اور جب آیت میں لمس بالید مراد نہیں تو مس مرأۃ ناقض وضو بھی نہیں ہوگا اور تیمم اس کا نائب بھی نہیں ہوگا بلکہ تیمم یہاں پر صرف جنابت کا نائب اور قائم مقام ہے۔

ثم الأمثلة الثلاثة الأول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار إلى المجاز والمثال الأخير المجاز فيه متعين فلا يصار إلى الحقيقة وهذا معنى قوله لأن الحقيقة فيما سوى الأخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا أي المعنى الحقيقي في الأمثلة الثلاثة الأول والمعنى المجازي في المثال الأخير مراد فلم يبق المعنى الآخر أعني المجاز في الأول والحقيقة في الأخير مرادا هذا ما حققه [illegible] عن التقريبات شيء [illegible] وإعتراضات شروح هذه القاعدة ونقال وفي الاستيمان على الأبناء والموالي تدخل الفروع جواب سؤال مقدر تقريره أن يقال إذا استأمن الحربي من الإمام وقال آمنونا على أبنائنا وموالينا يدخل في الأمان أبناء الأبناء وفي الموالي موالي الموالي مع أن أبناء الأبناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز وأجاب بأنه

متعین ہیں۔ اسلئے دونوں معنے کے مراد لینے کا موقع ہی باقی نہیں رہا۔ یعنی پہلی تینوں مثالوں میں چونکہ حقیقی معنے مراد ہونا متعین ہیں اسلئے مجازی معنے کا موقع نہیں اور آخری مثال میں مجازی معنی متعین ہیں لہذا معنی حقیقی کا اعتبار نہ کیا جائے گا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔

ولذا قلنا فی الصغیر الخ۔ تفریعات اربعہ سے فراغت کے بعد ان پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ماتن نے ان کا بیان شروع کیا ہے۔ فرماتے ہیں مشہور قاعدہ ہے کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں اس کے معنے حقیقی اور مجازی کا مراد لینا درست نہیں ہے یعنی حقیقی معنے مراد ہوں گے تو مجازی معنے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا یا کسی جگہ اگر لفظ کے مجازی معنے مراد ہوں گے تو اس کے حقیقی معنے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ پس ماتن نے فرمایا اس قاعدہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا ذکر کرتے ہیں۔ فرمایا:

ولو استامنوا علی الابناء الخ۔ بیٹوں اور موالی پر امان طلب کرنے کی صورت میں فروع بھی داخل ہوں گے۔

سوال: مذکورہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض کو شارح نے نقل کیا ہے۔ حربی نے دار الحرب میں دار الاسلام والوں سے امان طلب کی اور امان طلب کرنے کیلئے یہ الفاظ استعمال کئے "امنونا علی ابنائنا وموالینا" ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی سمیت امان دو تو الابناء میں بیٹوں کے ساتھ ابناء الابناء یعنی پوتے بھی شامل ہو جاتے ہیں اور موالی کے ساتھ ان کے آزاد کردہ غلام یعنی موالی کے موالی بھی داخل ہو جاتے ہیں لہذا پوتوں اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ بھی امان میں داخل ہیں کیونکہ ابن کا لفظ بیٹے کیلئے حقیقت ہے۔ اور پوتے کیلئے مجاز ہے۔ اسی طرح موالی کا لفظ آزاد کردہ غلام کیلئے حقیقت ہے اور موالی الموالی یعنی آزاد کردہ کے آزاد کردہ کے لئے مجاز ہے۔ تم نے امان میں دونوں کو داخل مانا ہے اس سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔

وانما ذلک لان الاسم تناولہما الخ۔ تو اس اعتراض کے جواب میں ماتن نے فرمایا۔ مذکورہ بالا طلب امان میں ذریت اسم ابناء میں فروع بھی داخل ہیں یعنی بیٹوں کے ساتھ ان کے بیٹے یعنی پوتے۔ اور موالی کے ساتھ ان کے موالی بھی داخل ہیں لکون ظاهر الاسم صار شبهة فی حقن الدم الخ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں حقیقت و مجاز کو جمع نہیں کیا گیا۔ یعنی ان کے حقیقی اور مجازی معنی قصداً مراد نہیں لئے گئے بلکہ صورت حال یہ ہوئی کہ مسئلہ ہے حقن دم کا اور حفاظت دم کا کیونکہ اگر امان نہ ملے گا تو یہ قتل کر دیئے جائیں گے لہذا بالذات اور براہ راست تو ابناء سے بیٹے ہی مراد لئے گئے ہیں اور موالی سے آزاد کردہ غلام ہی مراد لئے گئے ہیں۔

ولکن لما کان لفظ الابناء الخ۔ مگر چونکہ لفظ ابناء بظاہر ابناء الابناء کو بھی شامل تھا جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے یا بنی آدم اے آدم کی اولاد۔ اس کلام پاک میں بنی آدم میں آدم کے بیٹوں کے ساتھ ابناء ابناء یعنی پوتے وغیرہ بھی شامل ہیں اور لفظ موالی عرف میں موالی کے موالی پر بھی بولا جاتا ہے لہذا مذکورہ امان میں بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے اور موالی کے موالی بھی داخل ہونے کے شبہ کی بنا پر کیونکہ اس کا شبہ پیدا ہو گیا۔ بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے اور موالی کے موالی یعنی آزاد کردہ کے آزاد کردہ بھی امان کے تحت داخل ہوں گے جبکہ امان کا مسئلہ جان کی حفاظت

مناسب ہے کیونکہ اطلاق میں بھی تابع ہے اور پیدائش کے لحاظ سے بھی تابع ہے برخلاف دادا اور دادیاں، اسلئے کہ وہ اگرچہ لفظ کے اطلاق میں آباء اور امہات کے فروع ہیں لیکن پیدائش میں وہ اصول ہیں لہذا لفظ میں وہ تابع ہو جائیں گے۔ اور بیشک کتابت باپ کی طرف سرایت کرتی ہے منسوب ہوتی ہے اس صورت میں کہ مکاتب اپنے باپ کو خریدلے۔ اس صورت میں کہ یہ سرایت کرنا تبعیت کے داخل ہونے کی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ ہی نہیں جس سے تبعاً داخل ہونے کا سوال پیدا ہو۔ بلکہ یہ سرایت صلہ رحمی اور احسان کو پورا کرنے کیلئے ہے کیونکہ آزاد آدمی جب اپنے باپ کو خریدے تو حق او قت کی وجہ سے باپ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا تو باپ اس کے حق پر مکاتب ہو جائیگا تاکہ ہر ایک کی صلہ رحمی اس کے حسب حال ہو جائے۔ اور بہر حال دادیوں سے نکاح کی حرمت کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے اس قول حرمت علیکم امہاتکم سے یا تو اجماع کی وجہ سے یا دلالۃ النص سے ثابت کیا گیا ہے یا پھر احتیاطاً یہاں پر امہات کے معنی اصول کے لئے گئے ہیں۔

تشریح

اعتراض:- شارح نے کہا کہ سابقہ جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ مذکورہ ابناء و بیٹوں کی امان میں ابناء الابناء اور موالی الموالی کو شامل کر دیا ہے بطور احتیاط کی بنا پر حفاظت دم اور جان کی حفاظت کی وجہ سے امان میں داخل کر لیا ہے۔ مناسب ہے کہ جب کسی حربی نے آباء اور باپ اور ماؤں کی امان مانگی تو امان میں باپ کے ساتھ دادا کو اور ماں کے ساتھ نانی کو بھی شامل اور داخل ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ لفظ آباء اجداد کو اور امہات جدات کو شامل ہے حالانکہ امان میں یہ داخل نہیں۔

فاجاب المصنف عنه الخ:- مذکورہ اعتراض کے جواب میں مصنفؒ نے فرمایا۔ آباء کی طلب کردہ امان پر اجداد کا داخل نہ ہونا، اسی طرح امہات کی طلب کی ہوئی امان پر نانی کا داخل نہ ہونا اس وجہ سے ہے۔

اور پہلی مثال میں باپ کی امان میں اولاد کا داخل ہونا، موالی کی امان میں موالی کے موالی کا داخل ہونا تابع ہونے کی وجہ سے تھا کہ بیٹا باپ کے اور موالی الموالی موالی کے تابع ہے اور تبعیت فروع کیلئے تو مناسب ہے۔ اصول میں تابع ہونے کی شان نہیں پائی جاتی کیونکہ لفظ کے اطلاق پر اگرچہ آباء کے ساتھ اجداد اور امہات کے ساتھ جدات تابع اور فروع ہیں مگر پیدائش یعنی اصل خلقت میں تابع نہیں بلکہ وہ تو اصول ہیں۔ دادا سے باپ پیدا ہوا ہے اور نانی سے ماں پیدا ہوئی ہے تو وہ لفظ میں کیونکر تابع ہو سکتے ہیں اور تابع کرنے میں اصل کو تابع کرنا لازم آتا ہے فرع کے جو کہ عرفاً غیر معقول ہے۔ اسی غیر معقول بات سے احتراز کرتے ہوئے کہا گیا اگر آباء کیلئے امان طلب کی گئی تو اجداد شامل نہ ہوں گے۔ اور امہات کیلئے امان مانگی گئی تو جدات شامل نہ ہوں گی۔

اسکے برخلاف دوسری مثال میں بیٹوں کے بیٹے اور موالی کے موالی لفظ کے اطلاق پر بھی تابع ہیں اور خلقت میں بھی تابع ہیں۔ اسی وجہ سے تبعیت کے طریق پر بیٹوں اور موالی الموالی کو امان میں داخل مان لیا گیا تھا۔ اسی بیان سے دونوں کے درمیان فرق بھی سامنے آگیا اور اتنے بڑے فرق کے ہوتے ہوئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح اور درست نہ ہوگا۔

فاجاب بانا انما يحنث الخ ۔ مذکورہ بالا تبصرے اعتراض کا اس عبارت میں جواب دیا گیا ہے۔ چنانچہ شارحؒ نے فرمایا "وانما يحنث في هذا المثال" اس مثال میں دن اور رات میں سے کسی بھی وقت فلاں کے آجانے پر غلام کا آزاد ہو جانا۔

لان المراد باليوم الوقت وهو عام الخ ۔ اس لئے کہ اس جگہ لفظ الیوم سے مراد مطلق وقت ہے اور مطلق وقت وہ معنی ہیں جو حقیقت و مجاز دونوں معانی کو عام ہیں۔ نہار بھی وقت ہے اور لیل بھی وقت ہے۔ تو وقت ان دونوں کو عام اور شامل ہے۔ لہٰذا قسم کا ثبوت عموم مجاز کے طور پر اس قسم میں حانث ہوگا نہ کہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونے کی بنا پر حانث کہا گیا ہے۔

جواب ثانی: شارحؒ نے مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب بھی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا "وقيل هو مشترك" بعض لوگوں نے کہا ہے کہ لفظ الیوم کے دو معنی ہیں۔ الیوم کے ایک معنی نہار کے ہیں، دوسرے معنی وقت کے ہیں اور لفظ الیوم ان دونوں معنی کے درمیان مشترک ہے جبکہ اس جگہ دو معانی میں سے ایک معنی یعنی مطلق کے مراد لئے گئے ہیں۔

وبالجملة لا بد ههنا الخ ۔ اعتراض و جواب نقل کرنے کے بعد شارحؒ فاضل دفع اشکال کیلئے ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں۔ فرمایا۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں پر اعتراضات سے بچنے کیلئے ایک قانون اور ضابطہ بیان کرنا ضروری ہے جس سے معلوم ہو جائے کہ لفظ الیوم کے معنی کس جگہ دن کے ہوں گے، اور کس مقام پر لیل کے معنی ہوں گے، اور کہاں مطلق وقت کے معنی لئے جائیں گے۔ چنانچہ فرمایا۔

اذا كان الفعل ممتدا الخ ۔ جب لفظ الیوم ایسے فعل پر داخل ہو جس میں امتداد پایا جاتا ہے اور وہ ممتد ہو سکتا ہو تو ایسے موقع پر یوم کے معنی نہار کے لئے جائیں گے۔ کیونکہ نہار میں زمانہ امتداد کا پایا جاتا ہے۔ اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ فعل کیلئے معیار واقع ہو۔

وان كان غير ممتد الخ ۔ اور اگر لفظ الیوم ایسے فعل پر داخل ہو جس میں امتداد کی شان نہیں پائی جاتی اور وہ فعل ممتد نہیں ہو سکتا تو ایسے موقع پر لفظ الیوم سے مطلق وقت کے معنی لئے جائیں گے کیونکہ جس میں امتداد نہیں پایا جاتا وہ فعل اس کے ایک جزء میں واقع ہو جائے گا۔

ولكنهم اختلفوا الخ ۔ لیکن اس بارے میں اختلاف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یوم کے ساتھ دو فعل ذکر کئے جاتے ہیں۔ اول وہ فعل جو یوم کا مضاف الیہ ہوتا ہے۔ دوسرا وہ فعل جو یوم کا عامل ہوتا ہے۔ دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار امتداد و عدم امتداد میں کیا جائے گا۔ اس بارے میں ایک ضابطہ ہے جس کو فاضل شارحؒ نے بیان کیا ہے۔

ضابطہ:- عامل اور فعل جب دونوں ایسے فعل ہوں جن میں امتداد ہو تو دن مراد ہوگا۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "امرك بيدك يوم يركب زيد" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جس دن زید سوار ہو)، اس مثال میں دونوں افعال یعنی امر بالید اور رکوب میں امتداد کی صلاحیت ہے۔ اسلئے یوم سے نہار مراد لیا جائیگا۔ اور اگر دونوں غیر ممتد ہوں جیسے "عبدي حر يوم يقدم فلان"۔ عبدی حر اور قدوم فلان دونوں فعل غیر ممتد ہیں تو اس صورت میں مطلق وقت مراد ہوگا۔

اور اگر دونوں میں سے ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو مثلاً ارکب جیسا کہ یوم یقدم فلاں۔ اس میں اول فعل ممتد اور دوسرا قدوم فلاں غیر ممتد ہے۔ دوسری مثال انت طالق یوم یرکب زید۔ اول فعل ممتد اور ثانی غیر ممتد ہے۔ ان دونوں صورتوں میں عامل کا اعتبار ہے اور مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ یعنی فعل عامل اگر ممتد ہو تو یوم سے نہار مراد ہوگا اور غیر ممتد ہو تو فعل عامل، اگر غیر ممتد ہو تو مطلق وقت مراد ہوگا۔ جیسے ارکب جیسا کہ یوم یقدم فلاں میں ارکب جیسا کہ فعل عامل ہے اور فعل ممتد ہے۔ لہٰذا یوم سے نہار مراد ہوگا۔ اور انت طالق یوم یرکب زید میں عامل فعل طلاق ہے۔ اور وہ غیر ممتد فعل ہے۔ اس لئے یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا۔ لہٰذا وہ مثال جو اعتراض میں پیش کی گئی ہے عبدی حر یوم یقدم فلاں میں حریت عبد عامل ہے اور غیر ممتد ہے۔ اس قاعدہ مذکورہ کے تحت یوم سے مطلق وقت مراد لیا جائے گا۔ اور وقت کا اطلاق رات و دن دونوں پر ہوتا ہے اس لئے وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں ہر صورت میں غلام آزاد ہو جائیگا۔ حقیقت و مجاز کے جمع ہونیکا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا

وانما یراد بہ النذر والیمین فیما اذا قال للہ علی صوم رجب جواب سؤال اٰخر تقریرہ ان یقال اذا قال شخص للہ علی صوم رجب ونوی بہ النذر والیمین او نوی الیمین فقط ولم یخطر ببالہ النذر فانہ یکون نذرا ویمینا معا لان النذر معناہ الحقیقی والیمین معناہ المجازی فیلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز معا حتی قیل یلزم بفواتہ القضاء للنذر والکفارۃ للیمین ولھٰذا قیل انہ ینبغی ان یقرأ رجب غیر منون لیکون المراد رجب ھٰذہ السنۃ لیظھر ثمرتہ فی الفوات بخلاف ما اذا نون رجبا من العمر فانہ لا تظھر ثمرتہ الا عند الموت بالایصاء بالفدیۃ وھٰذا انما یرد علی ابی حنیفۃ ومحمد بخلاف ابی یوسف فانہ عندہ نذر فی الاول ویمین فی الثانی وان لم ینو شیئا او نوی النذر مع نفی الیمین او بلا نفیہ یکون نذرا بالاتفاق وان نوی الیمین مع نفی النذر یکون یمینا بالاتفاق والایراد انما ھو علی الوجھین الاولین علی مذھبھما۔

ترجمہ اور نذر اور یمین دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کوئی شخص یہ کہے کہ للہ علی صوم رجب (اللہ کیلئے میرے اوپر رجب کے روزے ہیں) یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہے کہ "للہ علی صوم رجب" اور اس سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کرے یا فقط یمین کی نیت کرے اور اس کے دل میں نذر کا خطرہ بھی نہیں گذرا تو یہ قسم نذر بھی ہوگی اور یمین بھی ساتھ ساتھ اور نذر اس کے معنی حقیقی ہیں اور یمین معنی مجازی ہیں تو جمع بین الحقیقت والمجاز ساتھ ساتھ لازم آتا ہے۔ یہاں تک کہا گیا ہے کہ اگر اس نے رجب کا روزہ قضاء کر دیا تو نذر کی قضاء اور یمین کا کفارہ لازم آئے گا اور اسی وجہ

سے کہا گیا ہے کہ اس جگہ عبارت میں رجب کو غیر منصرف بغیر تنوین کے پڑھا جاتا ہے تاکہ اس سال کا رجب معینہ مراد ہو جائے اور اس کا ثمرہ قضاء کی صورت میں ظاہر ہو۔ برخلاف اس کے کہ رجب سے عمر بھر میں کوئی بھی رجب کا مہینہ مراد لیا جائے تو اس کا ثمرہ ظاہر نہ ہوگا سوائے موت کے وقت کے کہ وہ فدیہ ادا کرنے کی وصیت کر جائے۔

اور یہ اعتراض حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ پر وارد ہوتا ہے بخلاف امام ابو یوسفؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک پہلی صورت (یعنی جب نذر اور یمین دونوں کی نذر کرے) میں نذر ہے۔ اور دوسری صورت (یعنی صرف یمین کی نیت کرے) میں یمین ہے۔ اور اگر کسی چیز کی بھی نیت نہیں کی یا نذر کی نیت کی اور ساتھ ہی یمین کی نفی بھی کر دی یا بغیر نفی نذر کی نیت کی تو ان تینوں صورتوں میں بالاتفاق نذر مراد ہوگی اور اگر یمین کی نیت کی اور ساتھ ہی نذر کی بھی نفی کر دی تو اس صورت میں بالاتفاق یمین مراد ہوگی۔ بہرحال سوال کا ورود صرف پہلی دونوں صورتوں کی بنا پر طرفینؒ کے مذہب پر ہے۔

تشریح

اس صورت میں جب کسی نے کہا لله علی صوم رجب (اللہ کیلئے میرے ذمہ رجب کا روزہ ہے) میں نذر اور یمین دونوں مراد لے لئے گئے ہیں۔ یہ عبارت درحقیقت ایک سوال مقدر کا جواب ہے حاصل یہ۔ قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک وقت میں لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی مراد نہیں لئے جا سکتے یعنی حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔ اس قاعدہ پر احناف کے اوپر یہ اعتراض ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میرے اوپر اللہ کیلئے رجب کا روزہ ہے۔ اس کلام کے کہنے والے نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی اور نذر کا کوئی ذکر نہیں کیا تو یہ کلام اس کا نذر بھی ہوگا اور یمین بھی۔ اب اگر اس نے رجب میں روزہ نہیں رکھا تو نذر کی وجہ سے روزہ کی قضاء واجب ہوگی اور یمین کی وجہ سے اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا معلوم ہوا کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں نذر اور یمین دونوں کا اعتبار کیا گیا ہے حالانکہ اس کلام میں نذر کے معنی حقیقی ہیں کیونکہ اس کلام کو نذر ہی کیلئے وضع کیا گیا ہے اس لئے نذر کے معنی اس کلام سے مراد لینے پر نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے بلکہ بغیر قرینہ کے بھی اس کلام سے نذر ہی کے معنی سمجھے جاتے ہیں۔ یہ سب لفظ کے حقیقی معنی کی نشانی اور علامت ہیں۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ اس کلام کی حقیقت نذر ہے اور یمین اس کلام کے مجازی معنی ہیں کیونکہ یمین کا ثبوت قرینہ پر موقوف ہے اور بغیر قرینہ کے مجازی معنی مراد نہیں ہوتے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یمین اس کلام کے معنی مجازی ہیں۔ لہٰذا جب نذر ماننے والے نے اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت یا صرف یمین کی نیت کی تو اس کلام سے نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گے جس سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آیا۔ حالانکہ احناف کے یہاں یہ ناجائز ہے۔ چنانچہ لفظ رجب کو غیر منصرف پڑھا جائے۔ یعنی رجب معین میں اس نے روزہ رکھنے کی نذر مانی ہے۔ لہٰذا جب اس رجب معین میں اس نے روزہ نہیں رکھا تو نتیجہ یہ ہوگا۔ کلام چونکہ نذر ہے اس لئے اس پر رجب کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی۔ اس لئے کہ نذر جب فوت ہو جاتی ہے تو اس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس ماہ کی قضاء واجب ہوگی اور نذر کے ساتھ ساتھ یہ کلام یمین بھی ہے۔ اس لئے

اس کو یمین کا کفارہ بھی دینا پڑے گا۔

رجب کو اگر تنوین سے پڑھا گیا تو کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ کسی بھی غیر معین رجب میں روزہ رکھے گا اور موت کے وقت تک اس کو روزہ رکھ لینے کی اجازت ہوگی۔ مرتے وقت تک اگر روزہ نہیں رکھ سکا تو اس کو وجوب کے رو سے بچنے کیلئے وصیت کرنا واجب ہوگا۔

ولا یرد علیہ ان فیہ الجمع بین الحقیقۃ والمجاز علی مذہبہما الخ اور اعتراض مذکورہ متعدد صورتوں میں سے صرف اول دو صورتوں پر وارد ہوتا ہے اور صرف ان دونوں کے مذہب پر وارد ہوتا ہے۔ یعنی مذکورہ بالا اعتراض صرف اول کی دو صورتوں پر اور صرف امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے مذہب پر وارد ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں یہ کلام یعنی جب اس نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی تو کلام صرف نذر ہوگا یعنی کلام کے صرف حقیقی معنے مراد ہوں گے۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب اس نے صرف یمین کی نیت کی تو یہ کلام صرف یمین پر محمول کیا جائیگا اور کلام کے مجازی معنے مراد ہوں گے لہٰذا ان کے قول کے مطابق حقیقت ومجاز کا جمع کرنا لازم نہ آئیگا۔

شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ اگر متکلم نے اس کلام کے کہنے سے کوئی نیت نہیں کی یا صرف نذر کی نیت کی اور یمین کی نفی کی یا نذر کی نیت کی یمین کا نفی اور نہ ثبوت میں کوئی ذکر نہیں کیا تو ان تینوں صورتوں میں کلام بالاتفاق نذر ہوگا یمین نہ ہوگا۔ اور اس وقت اگر اس نے رجب کے روزے نہیں رکھے تو اس پر ماہ کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی مگر یمین کا کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اور اگر اس کلام کے کہتے وقت اس نے یمین کی نیت کی اور نذر نہ ہونے کی نیت کی تو بالاتفاق یہ کلام یمین ہوگا اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر اس نے رجب کے روزے نہ رکھے تو اس پر یمین کا کفارہ واجب ہوگا اور روزوں کی قضا واجب نہ ہوگی۔

فاجاب المصنف بانه انما اريد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لانه نذر بصيغته يمين بموجبه وتحريمه اي قوله لله علي صيغة نذر لانه موضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجب الكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكن يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية وقيل ان اليمين في الثاني من النذر لا مراد بل

جُزءٌ بصيغةِ اللفظِ ولكنَّ هذا إنّما يصحُّ إذا نوى اليمينَ فقط وأمّا إذا نواهما فمعناهُ دخلَ المنذورُ تحتَ الإرادةِ وإن لم يكن تحتَ الحكمِ وقيلَ إنَّ قولَهُ للهِ بمعنى واللهِ صيغةُ يمينٍ وقولَهُ عليَّ صيغةُ نذرٍ فلا يجتمعانِ في لفظٍ واحدٍ۔

ترجمہ

چنانچہ مصنفؒ نے اسی کے پیش نظر اس طرح فرمایا کہ اس صورت مذکورہ میں نذر اور یمین دونوں ایک ساتھ مراد ہیں۔ کیونکہ وہ قول اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے یمین ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ اس کا قول "لله علیّ" کا صیغہ نذر کا صیغہ ہے اور یہی اس کا معنی موضوع لہ ہے۔ اور رجب کا روزہ نذر سے پہلے مباح تھا رکھے یا چھوڑ دے مگر نذر ماننے کے بعد فعل واجب ہو گیا اور ترک کرنا حرام ہو گیا لہٰذا اس نذر کے موجب سے ایک مباح چیز جو کہ ترک صوم تھی حرام ہو گئی اور کسی حلال کو حرام کر لینا یمین کہلاتا ہے اسی لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر حضرت ماریہ رضی اللہ عنہا کو یا شہد کو حرام کر لیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یمین نام رکھا ہے اور فرمایا لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ۔ پس معلوم ہوا کہ حلال کو حرام کرنا یمین ہے۔ لہٰذا اس مقام پر یمین کلام کا موجب ہوا نہ کہ مجاز کے طور پر مراد لیا گیا۔ لیکن یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وہ یمین موجب ہے تو سبب ہے کہ یمین بغیر نیت کے ثابت ہو جائے کیونکہ شے کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ (یمین) حقیقت مہجورہ (متروکہ) کی طرح ہے۔ اسی لئے نیت کا محتاج ہوتا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یمین مقتضا اور موجب نہیں ہے بلکہ لفظ سے مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ یہ صیغہ کے لفظ کے ساتھ آ گئی ہے مگر یہ تاویل اس وقت درست ہے جبکہ متکلم نے صرف یمین کی نیت کی ہو اور جب اس نے دونوں کی نیت کر لی ہو تو نذر ارادہ کے تحت داخل ہو جائے گی اگرچہ یہ ارادہ کا محتاج نہیں اور بعض نے کہا ہے کہ اس کا قول لله معنی میں واللہ کے یمین کا صیغہ ہے اور اس کا قول علیّ نذر کا صیغہ ہے لہٰذا دونوں ایک لفظ میں جمع نہیں ہوئے۔

تشریح

جواب: مذکورہ بالا اعتراض کا جواب اتنی سی بات ہے کہ اس صورت میں نذر اور یمین دونوں ہی مراد ہیں مگر اس کی صورت جمع بین الحقیقت والمجاز کی نہیں ہے بلکہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے تو نذر ہے اور اپنے موجب اور مقتضیٰ کے اعتبار سے یمین ہے۔ کیونکہ اس کلام میں لفظ علیّ مذکور ہے جو کسی چیز کے واجب کرنے کیلئے آتا ہے اور اسی کا نام نذر ہے کیونکہ نذر اپنے اوپر کسی چیز کو واجب کرنے کو کہتے ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے یعنی نذر اس کلام کا موضوع لہ ہے۔

یہ کلام موجب کے لحاظ سے یمین ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ دوسرے تمام مہینوں میں روزہ رکھنا مباح ہے۔ کوئی روزہ رکھے یا نہ رکھے۔ مگر کسی نے کسی مہینے میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو اس ماہ کا روزہ اس پر نذر کی وجہ سے واجب ہو گیا اور روزہ ترک کرنا ناجائز وحرام ہو گیا اور یہ بات درست ہے بدل گئی کہ مباح کو ضروری یا حرام قرار دینا یہی یمین ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا نے اپنے اوپر شہد کو حرام قرار دیدیا تھا تو حق تعالیٰ

نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کرنے کی وجہ سے اس کا نام یمین رکھا۔ فرمایا لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ۔ جس کو اللہ نے تمہارے لئے حلال فرمایا ہے۔ تم اس کو حرام کیوں قرار دیتے ہو۔ پھر فرمایا حق تعالیٰ نے کہ ارشاد ہے کہ تم کفارہ یمین ادا کر کے اپنی قسم کو کھول دو یعنی قسم کے خلاف عمل کرو اور قسم کا کفارہ ادا کر دو۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ کسی حلال کو حرام قرار دینا بھی یمین ہے لہٰذا اس کلام سے معلوم ہوا کہ یمین نذر کے لئے لازم ہے اور لازم ہی کا دوسرا نام موجب ہے۔ لہٰذا یہ کلام اپنے موجب اور مقتضے کے لحاظ سے یمین ہے نہ کہ بطریق مجاز یعنی اس کلام سے یمین کے معنے موجب کی وجہ سے مراد لئے گئے نہ کہ مجازی معنے ہونے کی وجہ سے مراد لئے گئے لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب و مقتضے کے اعتبار سے یمین ہے۔ اسلئے نذر اور یمین دونوں مراد لینے سے اس اعتبار سے ان کا اجتماع لازم آئے گا کہ حقیقت و مجاز کے طور پر ان کا اجتماع لازم نہیں آئیگا لہٰذا جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

ولکن لا یرد علیہ الخ البتہ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یمین کو آپ نے اس کلام کیلئے لازم اور موجب قرار دیا ہے لہٰذا موجب ہونے کی وجہ سے اس کے ثابت ہونے کیلئے نیت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ بغیر نیت کے اس کو ثابت ہونا چاہئے حالانکہ نیت کے بغیر اس کا ثبوت نہیں ہوتا۔

الجواب :۔ جواب کا حاصل یہ ہے۔ اس کلام میں یمین حقیقت مہجورہ کے درجہ میں ہے اور عادۃً اس سے یمین کے معنے سلب کر لئے گئے ہیں جس طرح حضرت امام شافعیؒ کے یہاں یمین لغو سے یمین کے معنے سلب کر لئے گئے ہیں اور جب عادت کی دلیل سے اس پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا تو یہ یمین حقیقت مہجورہ کیطرح ہو گئی اور حقیقت مہجورہ پر عمل کرنے کیلئے نیت کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا اس جگہ یمین پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی حاجت ہوگی۔

وقیل ان الیمین ھی المرادۃ من اللفظ الخ۔ صاحب توضیح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ بالا کلام لِلّٰهِ عَلَیَّ صَوْمُ رَجَب سے نذر کے بجائے یمین مراد ہے یعنی اس سے صرف یمین کا ارادہ کیا گیا ہے اور نذر اس کلام سے مراد نہیں لی گئی بلکہ صیغہ اور لفظ علیّ سے نذر ثابت کی گئی ہے۔ لہٰذا ارادہ میں دونوں کا اجتماع نہیں لازم آیا یعنی حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہیں آیا لہٰذا یہ اجتماع، جائز بھی نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ارادہ ہی میں حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔ اس کے علاوہ ناجائز نہیں بلکہ جائز ہے مگر یہ جواب ناقص ہے اور پورا جواب بھی نہیں ہے کیونکہ جب متکلم نے نیت اس کلام سے صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو۔ اور اگر متکلم نے اپنے اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو اس صورت میں نذر کی طرح یمین بھی ارادہ کے تحت جمع ہو جائے گی اور جب نذر اور یمین دونوں ارادہ میں آگئے تو پھر سابقہ اعتراض جمع بین الحقیقت والمجاز عود کر آئے گا اسلئے جواب نامکمل رہا۔

شمس الائمہ سرخسیؒ کا جواب :۔ متکلم کا قول "لِلّٰهِ عَلَیَّ صَوْمُ رَجَب" یعنی "لِلّٰهِ" ہو کر صیغۂ یمین ہے اور لفظ علیّ نذر کا متعین صیغہ ہے۔ پس ایک لفظ سے نذر کا اور دوسرے لفظ سے یمین کا ارادہ کیا گیا ہے لہٰذا حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا لازم نہ آئیگا بلکہ دو لفظ ہیں اور دونوں کے الگ الگ معنے ہیں۔

فهو كشراء القريب فإنه تملك بصيغته تحرير بموجبه فيثبت بهذا أن الملك بعينه وثابت لانه من شراء القريب يكون تملكًا باعتبار صيغته لأن صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرًا وإعتاقًا بموجبه لأن موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه وإلا فبين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة أو معنى والاستعارة في عرف الأصوليين يرادف المجاز وعند أهل البيان قسم من المجاز فإن المجاز عندهم إن كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة بأقسامها وإن كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازًا مرسلًا والمصنف عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكأنه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقات المجاز المرسل أو بعلاقة الاستعارة الأول هو الصوري والثاني هو المعنوي وأراد بالصوري أن تكون صورة المعنى المجازي متصلاً بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بأن يكون سببًا له أو علة أو شرطًا أو محلاً أو غيرها وبالمعنوي أن يكونا متشابهين في معنى واحد خاص مشهور بها في العرف.

ترجمہ

پس وہ قریب کی خرید کی طرح ہے کیونکہ یہ خرید اپنے الفاظ کے لحاظ سے تملک ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے تحریر ہے۔ نذر کے مسئلہ کی خرید قریب کے ساتھ تشبیہ دینے کا مطلب اسے واضح اور قوی کرنا ہے۔ مسئلہ کہ جس نے اپنے عزیز قریب کو خریدا تو یہ خریدنا صیغہ کے لحاظ سے تملک ہوگا کیونکہ اس کا صیغہ یعنی خرید ملک کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن یہ اپنے مقتضی اور موجب کے لحاظ سے تحریر و اعتاق ہوگا کیونکہ ملک مقتضی قرابت کے ساتھ عتق ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ" اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوگیا تو وہ غلام اس پر آزاد ہو جائیگا ورنہ پس خرید اور تحریر کے درمیان ظاہر کے اعتبار سے منافات ہے۔

پھر جب مصنفؒ تفریعی مسائل کے بیان سے فارغ ہوگئے تو مجاز کے علاقات کا بیان شروع کیا اور فرمایا اور استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو خواہ صوری ہو یا معنوی اور علماء اصول کی اصطلاح میں استعارہ مجاز کے مرادف ہے اور اہل بیان کے نزدیک مجاز کی ایک قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک مجاز میں اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس کا نام استعارہ رکھا جاتا ہے جس کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اور اگر علاقہ تشبیہ کے علاوہ دوسرا علاقہ پچیس علاقوں میں سے ہو کر

پایا جائے تو اس کو مجاز مرسل کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ پچیس علاقے یہ ہیں جیسے علاقہ سبب و مسبب کا، حال و محل کا، لازم و ملزوم کا اور ان کے علاوہ۔ مصنف نے مجاز مرسل کے تمام علاقات کو اپنے قول صورۃً سے تعبیر فرمایا ہے اور علاقہ استعارہ کو یعنی تشبیہ کے علاقہ کو معنیً سے تعبیر کیا ہے۔ پس گویا مصنف نے فرمایا مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی و مجازی کے درمیان علاقہ کا ہونا ضروری ہے۔ خواہ وہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ ہو یا علاقہ استعارہ ہو۔ قسم اول (یعنی جس میں مجاز مرسل کا کوئی علاقہ ہو) صوری کہلاتی ہے۔ اور دوسری قسم (جس میں علاقہ استعارہ ہو) معنوی ہے۔ اور مصنف نے صوری سے مراد یہ لیا ہے کہ معنے مجازی کی صورت معنے حقیقی کی صورت کے ساتھ مجاورت کی وجہ سے متصل ہو بایں طور کہ معنے مجازی معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا عکس ہو۔ اور معنوی سے ارادہ کیا ہے کہ دونوں کسی ایک ایسے معنے میں شریک ہوں جو خاص ہو اور عرف میں اس کی شہرت ہو۔

تشریح سابق میں مذکورہ کلام جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اپنے صیغے کے اعتبار سے مجاز ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے یقین ہے۔

فیہ اشارۃ الی القریب الخ سے اسی مسئلے کی تفسیر بیان کی ہے۔ جب کسی نے اپنے کسی عزیز قریب کو خریدا تو اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے یعنی مالک ہونا۔ کیونکہ لفظ شراء وضع کیا گیا ہے ملک کے لئے اور یہی شراء اپنے موجب کے لحاظ سے اعتاق یعنی آزاد کرنا بھی ہے کیونکہ قانون ہے قریب کی ملک کا موجب آزاد ہونا ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوتا ہے تو ملک میں آتے ہی وہ مملوک قرابت کی وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ۔ جو شخص اپنے عزیز قریب کا مالک ہو گیا تو وہ اس پر اس کی جانب سے آزاد ہو جاتا ہے۔ گو قریب کا مالک ہونا عتق کی علت ہے۔ اس لئے ملک قریب کے واسطہ سے آزادی کو شراء کی جانب منسوب کر دیا گیا چنانچہ شراء قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہو جاتا ہے ورنہ شراء اور عتق میں بظاہر کوئی مناسبت نہیں ہے بلکہ آپس میں منافات ہے کیونکہ شراء سے ملک ثابت ہوتی ہے اور عتق ملک کو زائل کر دیتا ہے لہٰذا دونوں میں منافات ہے۔

ثم لما فرغ المصنف عن تفریعات الخ۔ پھر جب مصنف ماتن جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے ناجائز ہونے کا قاعدہ بیان کرنے کے بعد اس پر چار تفریعات پھر ان پر وارد شدہ اعتراضات اور ان کے جوابات سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے مجاز کے علاقات کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اسی سلسلے میں ماتن نے فرمایا استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو خواہ اتصال صورۃً ہو یا معنیً۔ اور استعارہ علماء اصول کی اصطلاح میں مجاز کے مرادف ہے مگر علماء بیان کے نزدیک مجاز کی ایک قسم کا نام استعارہ ہے کیونکہ علماء بیان کے نزدیک اس میں علاقہ صرف تشبیہ کا ہے۔ تو اس کا نام مجاز ہے سوا اس کی تمام اقسام کے۔ اور اگر پچیس علاقات میں کوئی علاقہ ایسا ہے جو تشبیہ کے علاوہ ہے جیسے علاقہ سبب و مسبب کا، یا حال محل کا، لازم اور ملزوم کا ہے یا ان کے علاوہ کسی اور کا تو اس کا نام مجاز مرسل ہے۔ ماتن نے ان تمام علاقات مجاز کو اتصال صورۃً سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے تشبیہ کے علاقہ کو اتصال معنیً سے تعبیر کیا ہے۔

ماتن کے قول کا ماحصل یہ ہے کہ حقیقی معنے اور مجازی معنے کے درمیان علاقہ مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے کسی کا قائم پایا جاتا ہے یا علاقہ استعارہ کا پایا جاتا ہو جس میں تشبیہ کا لحاظ ہو۔ اول کو اتصال صوری اور ثانی کو اتصال معنوی کہتے ہیں۔ اتصال صوری کی تفسیر شارح نے فرمایا۔ صوری سے ماتن کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کا حقیقی معنی کی صورت کسی نوع کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو مثلاً مجازی معنے حقیقی معنے کیلئے سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا عکس ہو یعنی حقیقی معنی مجازی معنے کیلئے سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو۔

اسی طرح اتصال معنوی سے مراد حقیقی اور مجازی دونوں معانی کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو معنی مشبہ بہ میں زیادہ مشہور ہوں بمقابلہ دوسرے معنے اور اوصاف کے۔

اقسام استعارہ: استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تصریحیہ (۳) استعارہ تخییلیہ۔ (۴) استعارہ ترشیحیہ۔

استعارہ بالکنایہ کی تعریف: دل ہی دل میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دیکر مشبہ کو ذکر کیا جائے اور ارکان تشبیہ میں سے تمام کو ترک کردیا جائے۔

استعارہ تخییلیہ: وہ استعارہ ہے کہ مشبہ بہ کو ترک کردیا جائے اور اس کے لازم کو مشبہ کے ساتھ ذکر کردیا جائے مثلاً انشبت المنیۃ اظفارھا موت نے اپنے پنجے گاڑ دیئے۔ اس مثال میں "منیۃ" کے معنے موت کے ہیں اور موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مشبہ کو صرف ذکر کیا گیا ہے یعنی منیۃ کو جس کے معنے موت کے ہیں اور ارکان تشبیہ یعنی مشبہ بہ وجہ شبہ اور ادات تشبیہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے اسی وجہ سے اس کو استعارہ بالکنایہ کہا گیا ہے اور لازم جیسی مثال مذکور اظفار یعنی ناخن درندے کے لوازم میں سے ہے اس کو مشبہ یعنی موت کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے اس لئے یہ استعارہ تخییلیہ ہوگیا۔

اس کے بعد استعارہ ترشیحیہ کو لیجئے۔ استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ جس کو کلام میں ذکر نہ کیا گیا ہو اس کا کوئی مناسب مشبہ مذکورہ کیلئے ثابت کردیا جائے۔ جیسے آیت کریمہ اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالھدی فما ربحت تجارتھم۔ آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ منافقین نے ضلالت کو ہدایت کے بدلے خریدا ہے۔ پس تک اس تجارت سے ان کو کوئی نفع نہیں پہونچا۔ اس آیت میں منافقین کے ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت اختیار کرنے کو خرید و فروخت کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور کلام میں صرف مشبہ مذکور ہے اور ارکان تشبیہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور ربح (نفع)، تجارت جو مشبہ بہ کے مناسبات میں سے تھا۔ منافقین (یعنی مشبہ) کو ذلیل کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

استعارہ کی آخری قسم تصریحیہ ہے۔ اس میں مشبہ بہ کو ذکر کیا جاتا ہے اور مشبہ مراد لیا جاتا ہے جیسے رأیت اسدا یرمی، میں نے شیر کو دیکھا تیر چلا رہا ہے۔ اس مثال میں اسد مشبہ بہ ہے مگر مشبہ یعنی بہادر آدمی (رجل شجاع) مراد ہے اور یرمی (تیر چلا رہا ہے) اس کا قرینہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے تیر چلانا حقیقی

شیر نہیں بلکہ بہادر ہے جس کو تشبیہ دی گئی ہے یعنی مشبہ اور رجل شجاع مراد ہے

مجاز مرسل:- کہ جن چوبیس علاقوں کا اجمالاً اوپر ذکر کیا گیا ہے اس جگہ ہم اسکی تفصیل پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔
(۱) سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے۔ جیسے رعینا الغیث۔ اس مثال میں غیث سبب ہے اور گھاس وغیرہ مسبب ہے اس مثال میں غیث یعنی سبب کو ذکر کیا گیا ہے۔ اور مسبب یعنی گھاس وغیرہ مراد لی گئی ہے اسی لئے سبز گھاس وغیرہ کو چرایا جاتا ہے، بارش کو نہیں چرایا جاتا بلکہ گھاس وغیرہ زمین میں پیدا ہونیکا سبب بارش ہوتی ہے۔ (۲) مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے جیسے امطرت السماء نباتا (آسمان نے گھاس کو برسایا) میں بارش سبب نبات ہے اور نبات اس کا مسبب ہے۔ اس جگہ نبات یعنی مسبب بولا گیا ہے اور سبب یعنی بارش مراد لی گئی ہے۔ (۳) کل کیا اطلاق جزء پر کیا جائے یعنی کل بولا جائے اور جزء مراد لیا جائے۔ اس کی مثال قرآن مجید کی آیت ہے یجعلون اصابعهم في آذانهم۔ منافقین کے متعلق ایک حالت کا بیان ہے کہ جب آسمان پر بجلی کڑکتی ہے تو شدت خوف اور گھبراہٹ کی بنا پر یہ لوگ اپنی انگلیوں کو اپنے کانوں میں داخل کر لیتے ہیں۔ اس آیت مبارکہ میں لفظ اصابع۔ اصبع کی جمع ہے یعنی انگلیاں۔ کل بولا گیا ہے اور جزء مراد لیا گیا ہے۔ (۴) جزء بولا جائے اور کل مراد لیا جائے جیسے تحریر رقبة (گردن کا آزاد کرنا) رقبہ جزء ہے مگر کل مراد ہے یعنی صاحب رقبہ (غلام) پورے غلام کے آزاد کرنیکا حکم ہے۔ (۵) مقید بولا جائے اور مطلق مراد لیا جائے جیسے مشفر اونٹ کے ہونٹ کو کہتے ہیں مگر مشفر کو بولا جاتا ہے اور مطلق ہونٹ مراد لیا جاتا ہے۔ یعنی مطلق ہونٹ خواہ اونٹ کا ہونٹ ہو یا کسی دوسرے جانور کا (۶) مطلق بولا جائے اور مقید مراد لیا جائے۔ مثلاً مطلق یوم بولا جائے اور یوم القیامۃ یعنی قیامت کا دن مراد لیا جائے جو ایک مقید اور مخصوص دن ہے۔ (۷) مضاف مضاف الیہ میں سے مضاف کو حذف کر دیں اور اس کی جگہ صرف مضاف الیہ کو ذکر کر دیا جائے جیسے واسئل القرية (قریہ سے سوال کیجئے) مراد ساکنین قریہ ہیں یعنی قریہ والے۔ یعنی اہل قریہ تو اہل کو حذف کر دیا گیا اور القریۃ مضاف الیہ کو اس کی جگہ ذکر کر دیا گیا ہے (۸) کسی چیز کا آئندہ کے یعنی مستقبل کے لحاظ سے نام رکھ دینا۔ یعنی جو چیز مآل کار اس وصف کے ساتھ متصف ہوگی اس کو حال ہی میں متصف سمجھ کر نام دیدینا جیسے پہلی جماعت میں پڑھنے والے لڑکے کو مولوی کے نام سے پکارنا جبکہ وہ مولوی کا کورس دس سال بعد پڑھے گا۔ یا حج کا ارادہ کرنے والے یا حج کے جانیوالے کو حاجی کہہ کر پکارنا حالانکہ حاجی تو وہ حج سے فراغت کے بعد بنے گا مگر پہلے ہی سے اس کو حاجی کہہ کر پکارا جانے لگے (۹) ماضی اور زمانہ گذشتہ کے حال کو پیش نظر رکھ کر مستقبل میں اس کو اس وصف سے متصف کر دینا جیسے وآتوا اليتامى اموالهم (تم اموال یتیموں کو دیدو) اس جگہ جس کا باپ اس کے بالغ ہونے کے بعد انتقال کیا ہو ایسے بالغ بغیر باپ والے شخص کو یتیم کہا گیا ہے کیونکہ بالغ ہونیکے بعد یتیموں کا مال یتیموں کو دیدیا جاتا ہے۔ بالغ ہونے سے پہلے ان کو ان کا مال نہیں دیا جاتا حالانکہ وہ بچے بالغ ہونے سے پہلے تو یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہے اس لئے کیونکہ وہ مالدار ہو گئے مگر ماضی کے لحاظ سے یعنی ماکان کے لحاظ سے ان کو یتیم کہا گیا ہے (۱۰) محل بول کر حال مراد لینا جیسے فلیدع نادیہ

پس چاہئے کہ وہ نادیہ کو بلائے یعنی مجلس کو بلائے۔ مراد اہل مجلس ہیں یعنی مجلس والوں کو بلائے۔ تو محل بولا گیا اور حال مراد لیا گیا ہے۔ (۱۱) حال بولا جائے اور محل مراد لیا جائے۔ جیسے وَاَمَّا الَّذِیْنَ ابْیَضَّتْ وُجُوْھُھُمْ فَفِیْ رَحْمَۃِ اللّٰہِ بہرحال جن کے چہرے سفید ہوں گے تو وہ اللہ کی رحمت میں ہوں گے۔ اس جگہ رحمت سے جنت مراد ہے۔ اور جنت اللہ کی رحمت کا مقام اور محل ہے۔ تو وہ رحمت میں ہوں گے یعنی محل رحمت، یعنی جنت میں ہوں گے (۱۲) کسی چیز کا آلہ بولا جائے اور مراد لیا جائے۔ یعنی آلۂ شئی بولا جائے اور اثر مراد لیا جائے جیسے وَاجْعَلْ لِّیْ لِسَانَ صِدْقٍ فِی الْاٰخِرِیْنَ، اے اللہ مجھ کو سچی زبان عطا کردے۔ اس جگہ زبان سے ذکر مراد لیا گیا ہے۔ (۱۳) دو متضاد چیزوں میں ایک کا اطلاق دوسری پر جیسے بصیر کا معنی نابینا کیلئے استعمال کیا جائے۔ اسی طرح اعمیٰ کا لفظ بصیر کیلئے استعمال کیا جائے۔ (۱۴) زائد جیسے لیس کمثلہ شیء۔ اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ اس مثال میں ک اور مثل ہم معنی ہیں اور ایک زائد ہے تو اس مقام پر کاف کا زائد ہونا مجاز مرسل کا ایک علاقہ ہے (۱۵) نکرہ مثبت کلام میں عموم کیلئے بولنا جیسے علمت نفس۔ قیامت میں ہر نفس جان لیگا جو اس نے دنیا میں عمل کیا ہے۔ کلام موجب ہے اور نفس نکرہ ہے جس سے عموم مراد لیا گیا ہے۔ (۱۶) مجاورت یعنی قرب اور پڑوس کی وجہ سے ایک چیز کا اطلاق دوسری چیز پر کردیا جاتا ہے جیسے جری المیزاب، پرنالہ جاری ہوگیا۔ میزاب لفظ بولا گیا اور جاری ہونے والا یعنی پانی مراد لیا گیا ہے۔

(۱۷) احد البدلین یعنی بدلین میں ایک کا اطلاق دوسرے پر کرنا۔ جیسے فلانٌ اَکَلَ الدَّمَ۔ اس مثال میں دم کو دیت مراد ہے۔ لفظ دم بولا گیا اور دیت مراد لی گئی ہے کیونکہ دم کا بدل دیت ہے۔ (۱۸) معرفہ کا اطلاق کرنا اور نکرہ مراد لینا۔ جیسے اللئیم یسبّنی میں لئیم معرف باللام ہے مگر اس جگہ غیر معین کیلئے مراد لیا گیا ہے۔ (۱۹) حذف۔ کسی چیز کو حذف کردینا مجاز مرسل ہے۔ جیسے انما الاعمال بالنیات۔ اس مثال میں ثواب کا لفظ محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ ہے۔ انما ثواب الاعمال بالنیات۔ (۲۰) مضاف الیہ کو حذف کردینا جیسے عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ۔ اس میں اسم کا مضاف الیہ حذف کردیا گیا ہے اور الاسماء کو الف لام مضاف الیہ کے بدلے میں لایا گیا ہے۔ اصل عبارت یوں ہے" وعلّم آدم اسماء المسمیات۔ (۲۱) ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے جیسے فرزدق کے اس قول میں ؎

سأطلب بعد الدار عنکم لتقربوا — وتسکب عینای الدموع لتجمدا

اس شعر میں آنکھوں کا آنسو بہانا ملزوم ہے اور رنج و ملال اس کا لازم ہے۔ شاعر نے آنکھوں کے آنسو بہانے یعنی ملزوم بول کر رنج و ملال یعنی لازم مراد لیا ہے۔ (۲۲) لازم بول کر ملزوم مراد لینا جیسے عورتوں سے کنارہ کشی کو ازار باندھنے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے کہا میں نے اپنا ازار باندھ لیا ہے تو اس کلام سے مراد یہ ہوگی کہ اس نے عورت سے علیحدگی اختیار کرلی ہے پس اس مثال میں ازار باندھنا لازم ہے اور عورت ملزوم ہے۔ لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا ہے۔ (۲۳) خاص بول کر عام مراد لینا جیسے خذ من اموالہم صدقۃ میں خطاب خاص کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا ہے مگر عام مراد ہے۔ ہر زمانے کے حاکم مراد ہیں کہ وہ اپنے اپنے زمانے میں اغنیاء سے زکوٰۃ وصول کریں۔ (۲۴) عام بول کر خاص مراد لیا جائے جیسے کسی شخص کو سزا و تنبیہ دیتے ہوئے عام لفظ استعمال

کرتا۔ جیسے فلاں فلاں غلطی کرتے ہیں۔ ما حفظ ہو گیا مگر مخصوص وہ شخص مراد ہے جس کو تنبیہ کی جا رہی ہے۔
مذکورہ بالا چوبیس علاقات مجاز کے ہیں اور پچیسواں علاقہ استعارہ کا ہے اسلئے پچیس علاقے بیان کر دیئے گئے
مگر یہ لف و نشر و ذکر کے بعد بیان کی گئی ہے۔ اہل ہمت اس میں اضافہ بھی کر سکتے ہیں۔

كما في تسمية الشجاع أسدًا والمطر سماءً وهذا على غير ترتيب اللف فإن الأول مثال للاتصال المعنوي إذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما مشتركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة حتى لا يسمى الرجل الأبخر أسدًا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الأبخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فإن صورة المطر يتصل بصورة السماء يعني السحاب فإن العرب تسمي كل ما علاك فأظلك سماءً والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين أن هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الأحكام الشرعية فقال وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصوري يعني أن الاتصال بين الشيئين من حيث كون الأول سببا للثاني أو مسببا عنه أو كون الأول علة للثاني أو معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فإن المسبب يتصل بالسبب ويوجد به صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاوره كما أن المطر يتصل بالسحاب والمطر يتصل بسحابة المرتفعة۔

ترجمہ: جیسے شجاع کو اسد اور مطر کو سماء سے موسوم کرنا ہے۔ یہ مثال لف و نشر مرتب کے طور پر نہیں ہے کیونکہ اول اتصال معنوی کی مثال ہے اس لئے کہ رجل شجاع اور ہیکل معلوم دونوں معنی لازم مشہور میں شریک ہیں۔ جو ہیکل معلوم کیلئے خاص ہے اور وہ شجاعت و بہادری ہے حتی کہ گندہ دہن رجل کو حیوانیت کی وجہ سے اسد نہیں کہا جاتا کیونکہ حیوانیت اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ ہی اس بخار کی وجہ سے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ مشہور نہیں ہے۔ اور دوسری مثال جس میں اتصال صوری کی ہے کیونکہ مطر کی صورت آسمانی صورت کے متصل ہے یعنی ابر سے متصل کو سماء بولتے ہیں کیونکہ جو چیز بلندی پر ہو اور سایہ دینے والی ہو اس کو سماء کہتے ہیں ابر میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے اور مطر بادلوں سے نازل ہوتی ہے لہٰذا وہ سماء یعنی ابر سے متصل ہے۔
پھر مصنف نے بیان فرمایا کہ جس طرح یہ دونوں قسمیں حسیات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی پائی جاتی ہیں چنانچہ فرمایا اور احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل میں جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی مثال ہے مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اس طرح کا تعلق ہونا کہ شئے اول ثانی کیلئے سبب ہو یا ثانی کا سبب ہو۔ یا دو چیزوں میں سے اول علت ہو ثانی کیلئے یا ثانی کیلئے معلول ہو۔ محسوسات میں اتصال صوری کی نظیر ہے کیونکہ سبب

اپنے سبب کے ساتھ متصل ہوا کرتا ہے اور صورۃً اس کا بادر ہوتا ہے۔ ایسے ہی معلول بھی اپنی علت سے متصل اور اس کا بادر ہوتا ہے جس طرح ملک شراء کے متصل ہوتی ہے اور ملک متعہ ملک رقبہ کے متصل ہوتی ہے۔

تشریح اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ مجاز مرسل کے جمیع علاقے اتصال صوری کے ہیں۔ درعلاقہ تشبیہ کو اتصال معنوی کہا تھا۔ اس عبارت سے بالترتیب لف و نشر مرتب کے ماتن نے ان دونوں کی مثالیں تحریر فرمایا۔ ان دونوں مثالوں میں سے اول مثال اتصال معنوی کی اور دوسری مثال اتصال صوری کی ہے حالانکہ متن نے ان میں اتصال صوری کو پہلے ذکر کیا تھا اور اتصال معنوی کو بعد میں ذکر کیا تھا۔ بہرحال مثال تسمیۃ الشجاع اسدًا کے کسی بہادر آدمی کا نام شیر رکھ دینا یہ اتصال معنوی کی مثال ہے کیونکہ رجل شجاع اور اسد دونوں ایک معنے میں شریک ہیں اور وہ معنے صرف شیر کے ساتھ خاص ہیں وہ ہے دلیری اور بہادری۔ اور شیر کا یہ وصف خاص عوام و خواص سب جانتے ہیں اسی وجہ سے بطور استعارہ بہادر آدمی کو اسد کہہ دیا جاتا ہے اور ہر حیوان ہونا تو صرف شیر ہی کے ساتھ حیوانیت خاص نہیں ہے۔ اسی طرح جس آدمی کا منہ گندا ہو اور بدبو آتی ہو اس گندہ دہنی کی وجہ سے رجل شجاع کو اسد نہیں کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ گندہ دہن ہونے میں شیر ہر خاص و عام میں مشہور نہیں ہے جس طرح شجاعت اور دلیری میں شیر مشہور ہے۔

دوسری مثال اتصال صوری کی ہے۔ جیسے تسمیۃ المطر سماءً۔ بارش کا نام آسمان رکھ دینا کیونکہ مطر یعنی بارش کی صورت سماء (یعنی بادل) کی صورت سے متصل ہے اور مثال میں سماء بولا گیا ہے مگر بادل مراد لئے گئے ہیں کیونکہ عرب کے عرف میں ہر اوپر کی چیز کو سماء سے تعبیر کیا جاتا ہے تو چونکہ بادل بھی اوپر اور فوق میں ہوتا ہے اس لئے بادل کو بھی سماء کہہ دیا گیا ہے۔ قرآن پاک میں بھی فرمایا گیا "او کصیب من السماء" یعنی آسمان سے موسلادھار بارش کی طرح۔ تو اس جگہ بھی سماء سے بادل مراد ہیں اور چونکہ بارش ہمیشہ بادل ہی سے برستی ہے اس لئے مطر کا صورۃً اتصال سماء سے ہوا اور جب مطر کا اتصال بادل (یعنی سماء) سے ہے تو اس اتصال صوری کی وجہ سے مجازاً مطر کو سماء (بادل) کہہ دیا گیا ہے۔

تشریح: ان هذين النقسمين الخ اس کے بعد مصنفؒ نے بیان فرمایا کہ اتصال صوری و معنوی کی دونوں صورتیں جس طرح محسوسات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح شرعی احکام میں بھی پائی جاتی ہیں چنانچہ فرمایا۔ وفی الشرعیات الاتصال الخ۔ شرعیات میں احکام شرعیہ سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایسے معنے پر دلالت کرتے ہوں جن پر ایسے فوائد مرتب ہوں جن کا شریعت میں اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسے احکام شرعیہ میں ایک اتصال سبب اور علت کا ہوتا ہے۔ اس اتصال کا نام اتصال صوری ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس قسم کا علاقہ اور اتصال کہ اول چیز دوسری کیلئے سبب ہو اور دوسری چیز مسبب ہو۔ یا اس قسم کا تعلق ہو کہ شئی اول علت اور ثانی معلول ہو تو ان دونوں کو اتصال صوری یا اتصال حسّی کہا جاتا ہے اس لئے مسبب صورۃً سبب سے ملا ہوا اور متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح علت بھی اپنے معلول سے صورۃً متصل اور قریب ہوتی ہے۔ لہٰذا سبب مسبب اور علت و معلول کے

درمیان اتصال صوری پایا جانا متحقق ہوگیا۔ مثال کے طور پر شراء علت ہے اور ملک معلول اور اس سے متصل ہوتی ہے کیونکہ خریداری تام ہوتے ہی فوراً خریدنے والے کے لئے ملک ثابت ہو جاتی ہے۔

دوسری مثال ملک رقبہ سبب ہے ملک بضع کیلئے اور ملک بضع مسبب ہے اور دونوں ایک دوسرے کے متصل اور قریب ہوتے ہیں۔

علت اور سبب کا فرق: شرعاً علت وہ چیز ہے جس کو حکم مطلوب کیلئے وضع کیا گیا ہو لہٰذا اگر کسی جگہ حکم نہ پایا جائے تو اس جگہ علت بھی متحقق نہ ہوگی۔ اور حکم کا واجب ہونا اور حکم کا وجود دونوں کے دونوں علت کی جانب منسوب ہوتے ہیں جیسے لفظ نکاح ملک بضع کے افادہ کیلئے وضع کیا گیا اور نکاح کی جانب ملک بضع کا وجود اور وجوب منسوب ہیں لہٰذا معلوم ہوا نکاح ملک متعہ و بضعہ کے لئے علت ہے۔ اسی طرح سبب وہ ہے جو علت کی مشروع نہ ہو بلکہ اس کا کام صرف یہ ہے وہ حکم کی جانب مفضی اور پہنچانے والا ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک امر ہوتا ہے جس کی جانب حکم منسوب ہوتا ہے لہٰذا سبب کی جانب حکم اور وجوب حکم میں سے کوئی منسوب نہیں ہوتا۔ مثلاً شراء ملک بضعہ کا سبب ہے اور شراء ملک بضع کی جانب صرف مفضی ہے۔ شراء کی جانب ملک بضع کا حکم اور وجوب کوئی منسوب نہیں ہے بلکہ شراء اور ملک بضع کے درمیان جو ملک رقبہ ہے اسی کی طرف ملک بضع کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہیں اسی وجہ سے کبھی کبھی شراء تو پائی جاتی ہے مگر ملک بضع نہیں پائی جاتی جیسے ایک شخص نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو شراء پائی گئی مگر ملک متعہ نہیں پائی گئی۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت کو خریدا تو شراء کے ساتھ ملک متعہ بھی خریدنے والے کو حاصل ہوگیا۔ یہ سبب کی مثال ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا شراء ملک متعہ کا سبب تو ہے مگر علت نہیں ہے اور سبب و علت کے مابین یہی فرق ہے۔

وَالِاتِّصَالُ فِي مَعْنَى الْمَشْرُوعِ كَيْفَ شُرِعَ نَظِيرُ الْمَعْنَى اَيِ الْعَلَاقَةُ فِي الْمَعْنَى الَّذِي شُرِعَ الشَّرْعُ لِاَجْلِهِ كَمَا كَوْنُهُ بِاَيِّهِ وَكَيْفِيَّتِهِ شُرِعَ نَظِيرُ الِاتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ فِي الْمَحْسُوسَاتِ كَالِاتِّصَالِ بَيْنَ الْكَفَالَةِ وَالْحَوَالَةِ بِوَجْهِ كَوْنِهِمَا تَوْثِيقًا وَبَيْنَ الصَّدَقَةِ وَالْهِبَةِ فِي كَوْنِهِمَا تَمْلِيكًا بِغَيْرِ عِوَضٍ وَاَمْثَالِهَا ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ تَرَكَ الْمُصَنِّفُ تَفْصِيلَ الِاتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَذَكَرَ بَعْضَ اَنْوَاعِ الِاتِّصَالِ الصُّورِيِّ لِيَبْتَنِيَ عَلَيْهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ فَقَالَ وَالْاَوَّلُ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَيِ الِاتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيلِ يَتَنَوَّعُ عَلٰى نَوْعَيْنِ لِاَنَّ السَّبَبِيَّةَ نَفْسَهَا حَيْثُ قَالَ اَحَدُهُمَا اتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاَنَّهُ يُوجِبُ الِاسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ فَيَجُوزُ اَنْ تُذْكَرَ الْعِلَّةُ وَيُرَادَ الْحُكْمُ وَاَنْ يُذْكَرَ الْحُكْمُ وَيُرَادَ الْعِلَّةُ لِاَنَّ الْحُكْمَ مُحْتَاجٌ اِلَى الْعِلَّةِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوتِ وَالْعِلَّةُ مُحْتَاجَةٌ اِلَى الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ اِذْ لَمْ تُشْرَعِ الْعِلَّةُ اِلَّا لِلْحُكْمِ فَجَازَ الِاسْتِعَارَةُ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالْاَصْلُ فِي الِاسْتِعَارَةِ اَنْ يَكُونَ الْمَعْنٰى لَيِّنًا وَيَكُونَ الْمَعْنٰى فَيَتِمُّ الِاسْتِعَارَةُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ۔

ترجمہ اور بعض مشروع میں اتصال کہ وہ مشروع کس طرح ہو، اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی علاقہ ہے ان معنی جس کی وجہ سے حکم مشروع، مشروع اور جائز ہوا، اس حال میں کہ کس کیفیت سے مشروع ہوا، خصوصیت میں اتصال معنوی کی مثال جیسے کفالہ اور حوالہ کے درمیان کا اتصال، اس سلسلے میں کہ دونوں قسم کی توثیق کا کام دیتے ہیں اور صدقہ اور ہبہ کے درمیان تعلق اس بات میں ہے کہ دونوں بلا کسی عوض کے تملیک ہوتی ہے اور اس جیسی دوسری مثالیں۔ اس کے بعد ماتن مصنفؒ نے اتصال معنوی کی تفصیل کا بیان ترک کر دیا اور اتصال صوری کی کچھ مثالوں کو بیان کیا تاکہ سبب پر علت اور سبب کے درمیان کے فرق کی بنیاد قائم ہو سکے لہٰذا فرمایا۔ اتصال کی پہلی قسم دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی وہ اتصال جو سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ سببیت نوع اعم ہے اور تعلیل دوسری نوع ہے اور چونکہ علاقہ تعلیل اشرف ہے بمقابلہ علاقہ سببیت کے اسلئے اس کو مقدم ذکر کیا چنانچہ فرمایا۔ دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جیسے شراء ملک کا اتصال شراء کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ اتصال طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے۔ پس جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لی جائے کیونکہ حکم علت کا اپنے ثبوت میں محتاج ہے اور علت محتاج ہے حکم کے مشروع ہونے کے لحاظ سے کیونکہ علت نہیں مشروع ہوئی مگر حکم کے لئے۔ اور استعارہ میں اصل یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے۔ لہٰذا استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہے۔

تشریح **اتصال معنوی کی مثال:** جن معنی کی بنا پر ایک حکم مشروع ہوا ہے اگر دوسرے مشروع میں بھی وہ معنی پائے جائیں تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعارہ کیا جا سکتا ہے۔ دونوں مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال بھی کیا جا سکتا ہے جیسے کفالہ اور حوالہ میں۔ کیونکہ کفالہ اور حوالہ میں سے ہر ایک اس بارے میں شریک ہیں، دونوں قرض کی توثیق کرتے ہیں۔ یعنی حوالہ بولکر کفالہ اور کفالہ بولکر حوالہ استعارۃً اور مجازاً مراد لینا درست ہے۔ چنانچہ حضرات فقہاء نے فرمایا کفالہ اصیل کی برأت کی شرط کے ساتھ حوالہ کہلاتا ہے اور حوالہ عدم برأت کی شرط کے ساتھ کفالہ کہلاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کفالہ کی صورت میں مکفول عنہ یعنی اصیل مطالبہ سے بری نہیں ہوتا بلکہ مالک اور مکفول لہ کو جس طرح کفیل سے مطالبہ کرنے کا حق ہے اسی طرح مکفول عنہ سے بھی مطالبہ کا حق ہوتا ہے۔

اور حوالہ میں اصیل یعنی قرض لینے والا مدیون مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے چنانچہ جس کیلئے حوالہ کیا گیا ہے یعنی محتال لہ اور قرض دینے والا قرض خواہ کا صرف یہ حق ہوتا ہے کہ وہ ضامن یعنی محتال علیہ سے اپنے حق کا مطالبہ کرے اور محیل سے مطالبہ کرنے کا حق نہیں۔

اسی طرح صدقہ اور ہبہ دونوں اس میں شریک ہیں۔ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے مالک بنانا ہے ہبہ بھی اور صدقہ بھی لہٰذا دونوں میں اس اتصال اور اشتراک کی بنا پر ہبہ کا لفظ صدقہ کے لئے اور صدقہ کا لفظ ہبہ کیلئے استعارہ کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے یعنی صدقہ بول کر ہبہ اور ہبہ بول کر صدقہ مراد لیا جا سکتا ہے۔

جیسے ایک شخص نے صدقہ کرنے کے ارادے سے کہا۔ میں نے یہ چیز تجھ کو ہبہ کر دی تو یہ صدقہ شمار ہوگا اور دینے والے کو اب اس چیز کے واپس لینے کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔

اور اگر کسی مالدار سے کہا میں نے یہ چیز تجھ کو صدقہ کر دی اور ارادہ ہبہ کا تھا تو صدقہ بول کر ہبہ کا ارادہ کرنا درست ہے اور دی ہوئی چیز کو واپس لینے کا حق دینے والے کو حاصل ہوگا ورنہ اگر دی ہوئی چیز کو واپس لے سکتا ہے۔ شمس الائمہ کی تعریف مستعمل ہونے ہیں کے بعد مصنف نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کر دیا، ذکر نہیں فرمایا اور اتصال صوری کی بعض صورتوں کو ذکر کیا ہے تاکہ علت اور سبب کے درمیان فرق کو بیان کریں نہیں فرمایا۔

قولہ والثانی علی نوعین الخ۔ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے مابین اتصال صوری کی تشریح یہ ہے سببیت اور علت کی وجہ سے ہوتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ سبب اور علت دو علیحدہ علیحدہ قسم ہیں اور ان دونوں میں سے تعلیل اور علت کا علاقہ سببیت کے علاقے سے اشرف ہے اس لئے علاقہ تعلیل سے بیان کیا اور سببیت کے علاقے کو بعد میں ذکر کیا ہے۔ اشرف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ علاقہ تعلیل باعث حکم کے وجود کے وقت موجود ہوتی ہے اور علت کے موجود نہ ہونے کی صورت میں حکم معدوم ہوتا ہے مگر سبب میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ سبب کی جانب حکم وجود و عدم دونوں ہی میں منسوب نہیں ہوتا اسی شرافت کی بنا پر تعلیل کے علاقے کو مقدم ذکر کیا ہے۔

اتصال صوری کی مذکورہ دونوں قسموں میں سے اول قسم یہ ہے کہ حکم علت کے ساتھ متصل ہو جس طرح ملک شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور چونکہ شراء کا ملک ثمرہ ہے کیونکہ حکم اس ثمرہ کو کہتے ہیں جو کسی شئ پر مرتب ہو۔ اور علت وہ علت ہے جس پر حکم مرتب ہوتا ہے پس شراء علت ہے کیونکہ شراء اسی لئے وضع کی گئی ہے تاکہ اس پر ملک مرتب ہو۔

مصنف نے فرمایا اس قسم میں استعارہ جانبین سے درست ہے۔ لہٰذا علت بول کر حکم اور حکم بول کر علت مراد لے سکتے ہیں کیونکہ استعارہ میں محتاج الیہ کو ذکر کرکے محتاج کو مراد لیا جاتا ہے اور حکم اور علت دونوں محتاج الیہ ہیں اور محتاج بھی ہیں لہٰذا جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج اور محتاج الیہ ہیں تو ایک کو ذکر کرکے دوسرے کو مراد لیا جا سکتا ہے۔ اور جس جگہ حکم ثابت کرنا جائز نہ ہو اس جگہ علت بھی بیکار ہوتی ہے جیسے کسی نے حُر کو خرید تو یہ شراء بیکار رہا کیونکہ حکم یعنی ملک حر میں ممکن نہیں ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ حکم اور علت دونوں محتاج اور محتاج الیہ ہیں اسلئے ایک کو ذکر کرکے دوسرا اور دوسرا بول کر اول مراد لیا جا سکتا ہے۔

حتی اذا قال ان اشتریت عبدا فهو حر ونوی به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوی به الشراء یصدق فیهما دیانة لان فیه تفریع للاستعارة والسببیة للحكم وكذلك لان الشراء علة والملك معلول والاصل فی الشراء ان لا یشترط الاجتماع الكل فی الملك والاقتران فی

الملك أن يشترط الاجتماع عرفًا فإن اشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فإن قال أردت بكل واحد منهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لعموم الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء ولكن القاضي لا يصدقه في هذا الأخير لأنه نوى تخفيفًا عليه فيصير متهمًا في هذه النية هكذا قالوا واعترض عليه بأن في الصورة الأولى أيضًا تخفيفًا عليه لأن الملك أعم من أن يكون بالشراء أو بالهبة أو بالوصية أو بالإرث والشراء يتحقق بسبب معين منها فينبغي أن لا يصدق قضاءً في الأولى أيضًا ولكن هذا لا يرد على المصنف لأنه لم يتعرض لنص القضاء وهذا كله إذا كان عبدًا منكرًا أما إذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في أنه لا يشترط الاجتماع لأن التعريف والإشارة وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر۔

ترجمہ

یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ان اشتریت عبدا فھو حر کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے یا ان ملکت عبدا فھو حر کہے اور اس سے خرید کی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی یہ علت کا استعارہ معلول کے لئے ہے اور معلول کا استعارہ علت کے لئے ہے کیونکہ شراء علت ہے اور ملک اس کا معلول ہے۔ اور شراء میں اصل یہ ہے کہ کل کا ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے اور ملک میں اصل یہ ہے کہ عرفاً کل کا اجتماع شرط ہے۔ پس اگر کسی شخص نے نصف عبد خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد نصف آخر کو خریدا تو یہ نصف آخر خریدنے کی صورت میں آزاد ہو جائے گا مگر ملک کی صورت میں حقیقی معنی کے اعتبار سے آزاد نہ ہوگا۔ پس اگر وہ شخص کہے کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرا مراد لیا ہے تو دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ استعارہ کرنا صحیح ہے لہٰذا غلام کا باقی نصف اس صورت میں جبکہ اس نے ملک بول کر شراء کی نیت کی ہو آزاد ہو جائے گا اور اس صورت میں آزاد نہ ہوگا جبکہ اس نے شراء بول کر ملک کی نیت کی ہو لیکن قاضی اس آخری صورت میں جس میں اس نے شراء بول کر ملک کی نیت کی ہے تصدیق نہ کرے گا کیونکہ اس نے اپنی ذات میں تخفیف کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ پس اس کی نیت کرنے میں متہم ہو جائے گا علماء نے ایسا ہی کہا ہے اور مذکورہ قول پر اعتراض کیا گیا ہے کہ پہلی صورت یعنی جس میں ملک بول کر شراء مراد لیا تھا اس میں بھی اپنی تخفیف کرنے کا ارادہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ ملک عام ہے شراء سے، ہبہ، وصیت اور ارث سب کو شامل ہے اور شراء ایک متعین سبب کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اول صورت میں بھی قضاءً اس کی تصدیق نہ کی جائے۔ لیکن یہ اعتراض مصنف پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ انہوں نے قضا کے ذکر کو نہیں چھیڑا۔ یہ پوری تفصیل اس وقت ہے جبکہ قائل نے عبد

پورا غلام اس کی ملک میں نہیں آیا اسلئے شرط نہیں پائی گئی لہذا غلام آزاد نہ ہوگا

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ان اشتریت بول کر جب اس نے ان ملکت کا ارادہ کیا تو قاضی اس کی تصدیق نہ کریگا بلکہ ان اشتریت عبدا الخ کی بنیاد پر غلام کے نصف آخر کے آزاد ہونے کا فیصلہ کرے گا کیونکہ اس صورت میں متکلم نے اپنے لئے تخفیف کا ارادہ کیا ہے اور نیت اپنے مفاد میں کی ہے اس طور پر کہ ملک کی نیت کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور نیت نہ ہونے کی صورت میں نصف ثانی غلام کا آزاد ہو جاتا ہے لہذا شراء بول کر ملک مراد لینا بالکل متکلم کے حق میں اور مفاد میں ہے اور اس سے غلام کا نقصان ہے اسلئے متکلم متہم بالکذب ہوگیا۔ اس لئے قاضی اسکی نیت کی تصدیق نہ کریگا۔

اس دلیل سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ متکلم نے اگر ملک بولا اور شراء مراد لیا تو قاضی متکلم کی تصدیق کرے گا کیونکہ اس صورت میں متکلم نے اپنے لئے تخفیف کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ ایک درجہ میں تشدید کی نیت کی ہے کیونکہ اس صورت میں غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جاتا ہے جس میں متکلم کا نقصان ہے۔

اور ملک بول کر شراء مراد نہ لینے میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا جس میں متکلم کا پورا پورا فائدہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب متکلم اپنی نیت میں متہم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کر دیگا اور ان ملکت پر ان اشتریت کا فیصلہ کر دے گا

فاعترض علیہ الخ۔ مگر اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے وہ یہ کہ متکلم نے ان ملکت بول کر ان اشتریت کا ارادہ کیا اس صورت میں بھی متکلم کے حق میں تخفیف کی نیت موجود ہے اور اس میں بھی متکلم کا مفاد ہے کیونکہ ملک غلام سے جو متعدد طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے مثلاً شراء، ہبہ، وصیت، میراث وغیرہ۔ بعینہ ان ملکت کہنے کی صورت میں متکلم کا غلام کا مالک ہونا اس وقت بھی صادق آئیگا جب اس نے غلام کو خریدا ہو اور اس وقت بھی جب کسی نے متکلم کو ہبہ کر دیا ہو یا اس کیلئے وصیت کی ہو یا اس کو وراثت میں غلام ملا ہو۔ اور شراء ان اسباب میں سے صرف ایک سبب کے ساتھ مخصوص ہے جس سے متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے اور ان ملکت کہکر اگر شراء کی نیت نہ کرتا تو مذکورہ دیگر صورتوں سے غلام کا مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جاتا اور اس وقت غلام کا فائدہ ہوتا اور متکلم کا نقصان ہوتا۔ اور جب اس ان ملکت کہا اور شراء کی نیت کی تو صرف شراء کی صورت میں غلام آزاد ہوگا۔ باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا۔ اس میں متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ اور فائدہ ہے تو متکلم اپنی نیت میں متہم ہوگیا تو قضاءً اس کی نیت کی تصدیق نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ قضاءً اسکی نیت کا آپ اعتبار کرتے ہیں۔

جواب۔ شارح نے اس اعتراض کے جواب میں فرمایا ہے ولکن لا یرد علی المصنف لانہ لم یتعرض لذکر القضاء۔ شارح نے کہا اس پر یہ اعتراض اسلئے وارد نہ ہوگا کیونکہ مصنف نے دونوں ہی صورتوں میں دیانۃً تصدیق کرنے کا تذکرہ کیا ہے مگر قضاءً تصدیق کئے جانے کا ذکر نہیں فرمایا تو جب مصنف نے قضاء کا کوئی تذکرہ نہیں کیا تو اس پر کوئی اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

شارح کا قول:۔ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب متکلم نے لفظ عبد کو نکرہ ذکر کیا ہو یعنی ان اشتریت عبدًا، ان ملکت عبدًا کہا ہو۔ اور اگر نکرہ کے بجائے مذکورہ مثالوں میں عبد کو معرفہ ذکر کیا ہے اور کہا ہے: ان ملکت ہذا العبد فہو حرٌ، یا ان اشتریت ہذا العبد فہو حرٌ، تو ان دونوں صورتوں میں اجتماع شرط نہ ہوگا، اور اجتماع کے شرط نہ ہونے میں ملک اور شراء دونوں ہی برابر ہیں۔ اور دونوں صورتوں میں غلام کے جمیع افراد کا ملک کے اندر جمع ہونا شرط نہیں ہے۔ لہذا غلام کا آخری نصف حصہ دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائیگا کیونکہ تفرق جدا ہونا اور اجتماع ایک جگہ جمع ہونا یہ اوصاف ہیں۔ اور وصف غائب میں معتبر ہوتے ہیں، حاضر اور موجود ہو اس میں وصف کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

اور عبدًا نکرہ والی صورت میں غلام حاضر اور موجود نہیں بلکہ غائب ہے اس لئے اس میں اوصاف تفرق و اجتماع کے معتبر ہوں گے

دیانۃً تصدیق کا مطلب:۔ یہ ہے کہ اس کے اور خدا و تعالیٰ کے درمیان اس کا قول معتبر ہوگا یعنی مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے گا۔ اور قضاءً تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کے یہاں یہ مسئلہ پیش کیا جائیگا تو قاضی اسکی نیت کے موافق فیصلہ صادر کرے گا اور قضاءً تصدیق نہ کرنیکا مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہ کریگا۔

وَالثَّانِی اِتِّصَالُ السَّبَبِ بِالشَّیءِ اَلْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا یَکُوْنُ عِلَّۃً اُضِیْفَ اِلَیْہِ الْحُکْمُ وَفِی الْاِصْطِلَاحِ مَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ وَلَا یُضَافُ اِلَیْہِ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَلَا یُعْقَلُ فِیْہِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَتَخَلَّلُ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّۃٌ یُضَافُ اِلَیْہَا کَمَا سَیَاْتِیْ۔ کَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْکِ الْمُتْعَۃِ بِزَوَالِ مِلْکِ الرَّقَبَۃِ فَاِنَّہٗ اِذَا قَالَ لِاَمَتِہٖ اَنْتِ حُرَّۃٌ یَزُوْلُ بِہٖ مِلْکُ الرَّقَبَۃِ وَبِوَاسِطَۃِ زَوَالِہٖ یَزُوْلُ مِلْکُ الْمُتْعَۃِ فَلَا یَحِلُّ الْوَطْیُ بَعْدَہٗ اِلَّا بِالنِّکَاحِ وَکَذٰلِکَ اِتِّصَالُ ثُبُوْتِ مِلْکِ الْمُتْعَۃِ بِثُبُوْتِ مِلْکِ الرَّقَبَۃِ بِاَنْ یَقُوْلَ اِشْتَرَیْتُ ہٰذِہِ الْاَمَۃَ فَیَثْبُتُ بِہٖ مِلْکُ الرَّقَبَۃِ وَبِوَاسِطَۃِ ثُبُوْتِہٖ یَثْبُتُ مِلْکُ الْمُتْعَۃِ۔

ترجمہ اور دوسری قسم سبب کا شیئ سے متصل ہونا ہے اور سبب سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو اور اصطلاح میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جو حکم کی طرف جانیوالی راہ ہو جس کیطرف نہ وجوب منسوب ہوتا ہے نہ وجود اور اس میں علتوں کے معانی بھی نہ سمجھے جاتے ہوں لیکن سبب کے اور حکم کے درمیان کوئی علت ایسی موجود ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو جیسا کہ اس کی مثال آئندہ آئے گی۔ جیسے ملک متعہ کے زوال کا ملک رقبہ سے متصل ہونا۔ چنانچہ جب اس نے اپنی باندی سے کہا "انتِ حرۃ"

تو ملک رقبہ زائل ہو جائے گی تو سبب کے زوال کے واسطے ملک متعہ بھی زائل ہو جائے گی پس اس کے بعد وطی حلال نہیں ہے یہاں تک کہ وہ نکاح کرے۔ اسی طرح ملک متعہ کا ثبوت ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہے، مثلاً یوں کہا "اشتریت ہذہ الامۃ" تو خریدنے سے ملک رقبہ ثابت ہو جائے گی اس ملک کے ثبوت کے واسطہ سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائے گی۔

تشریح والثانی فی اتصال المسبب الخ دوسری قسم یہ ہے کہ مسبب اپنے سبب کے ساتھ متصل ہو۔ یہ اتصال شرعی صورتوں کی دوسری قسم ہے۔ اس جگہ سبب سے وہ شئی ہے جو علت نہ ہو اور اس کی جانب حکم بلا واسطہ منسوب نہ ہو۔

اور علماء اصول فقہ کی اصطلاح میں سبب وہ چیز ہے جو حکم تک جانے والا راستہ ہو گویا سبب اس واسطے کا نام ہے جو حکم تک جاتا ہو اور اس کی جانب وجوب حکم اور وجود حکم میں سے کوئی بھی منسوب نہ ہو اور نہ علت کے معنے پائے جاتے ہوں۔ نیز اس واسطہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جس کی جانب حکم منسوب ہو۔ اس مقام پر شارح نے وجوب کی قید کا اضافہ کیا ہے جس سے علت خارج ہو گئی کیونکہ علت کی جانب وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور دوسری قید وجود کی لگائی ہے اس قید کی بنا پر شرط خارج ہو گئی کیونکہ وجود حکم شرط ہی کی جانب منسوب ہوتا ہے اور جہاں تک سبب کا تعلق ہے تو اس کی جانب وجود حکم اور وجوب حکم میں سے کوئی منسوب نہیں ہوتا۔

کاتصال زوال ملک المتعۃ الخ۔ جس طرح ملک متعہ کا زائل ہونا ملک رقبہ کے زائل ہونے کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔ اس قسم کی مثال میں مصنف نے فرمایا۔ ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ کے زوال سے متصل ہو کر مثال اتصال سبب بالسبب کی مثال ہے جو اس طرح ہے۔ اذا قال لامتہ انت حرۃ یزول بہ ملک الرقبۃ کہ جب کسی نے اپنی باندی سے کہا تو آزاد ہے تو اس قول کی بنا پر ملک رقبہ زائل ہو جائے گی اور وہ آزاد ہو جائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے توسط سے ملک متعہ بھی زائل ہو جائیگی اس لئے آقا کے لئے اب اس آزاد کردہ باندی سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔

الا بان تنکح الخ۔ علاوہ اس کے کہ آزاد کرنیکے بعد آقا اس باندی سے بعد میں نکاح کرے۔ اس مثال میں انت حرۃ (تو آزاد ہے) سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے اور سبب و مسبب دونوں کے درمیان زوال ملک رقبہ علت ہے اور وہ ایسی علت ہے جس کے توسط سے حکم یعنی ملک متعہ کا زوال سبب یعنی انت حرۃ کی جانب منسوب ہے۔ خلاصہ یہ کہ زوال ملک متعہ زوال ملک رقبہ کی طرف بلا واسطہ منسوب ہے اور سبب کی جانب یعنی انت حرۃ کی جانب زوال ملک رقبہ کے واسطے کے ساتھ منسوب ہے۔ اور مسبب یعنی ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ کے زوال کے توسط سے سبب یعنی انت حرۃ سے متصل ہے کیونکہ جب آقا نے اپنی باندی کو انت حرۃ کہا تو متصلاً ہی ملک رقبہ اور ملک متعہ دونوں زائل ہو گئے۔ اسی طرح اتصال مسبب بالسبب کی مثال ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت کے ساتھ متصل ہونا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کسی باندی کو خریدنے کیلئے کہا اشتریت ہذہ الامۃ میں نے اس باندی کو خرید لیا اور مالک نے کہا بعت میں نے فروخت کر دیا تو اس بیع سے مشتری کیلئے ملک رقبہ ثابت ہو جائیگا اور ملک

رقبہ کے واسطے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائیگا۔ مذکورہ مثال میں عقد بیع سبب ہے۔ ملک متعہ کا ثبوت مسبب ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان ملک رقبہ کا ثبوت ایک علت ہے اور یہ ایسی علت ہے جس کے توسط سے ملک متعہ کا ثبوت مسبب یعنی عقد بیع کی جانب منسوب ہوگا اور مسبب یعنی ثبوت ملک متعہ سبب عقد بیع سے متصل ہوگا اور بیع تام ہوتے ہی مشتری کے باندی پر ملک متعہ ثابت ہو جائے گا۔

اس جگہ ثبوت ملک رقبہ سے عقد بیع مراد ہے مگر چونکہ ملک متعہ کا ثبوت عقد بیع کے ساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطے ہوا کرتا ہے اسی لئے شارح نے بھی ثبوت ملک رقبہ تحریر کر دیا ہے۔

فیصح استعارۃ السبب للحکم دون عکسہ بان یقول انت حرۃ ویرید بہ انت طالق او یقول بعت نفسی منک ویرید بہ النکاح ولا یجوز ان یقول انت طالق ویرید انت حرۃ او ان یقول نکحتک ویرید بعتک لان المسبب محتاج الی السبب من حیث الثبوت والسبب لا یحتاج الی المسبب من حیث الشرعیۃ لان العتاق لم یشرع الا لاجل زوال ملک الرقبۃ وزوال ملک المتعۃ انما حصل معہ اتفاقا فی بعض الاحیان وکذا البیع انما شرع لاثبات الملک وحل الوطء انما حصل معہ اتفاقا فی بعض الاحوال فلا یجوز ان یذکر المسبب ویراد بہ السبب الا اذا کان المسبب مختصا بالسبب کقولہ تعالی انی ارانی اعصر خمرا فان الخمر لا یکون الا من العنب فیجوز الاستعارۃ من الجانبین۔

ترجمہ

پس چونکہ سبب کا استعارہ حکم کیلئے صحیح ہے لیکن اس کے برعکس درست نہیں ہے مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو انت حرۃ کہے اور اس سے انت طالق مراد لے یا عورت کہے بعت نفسی منک اور اس سے نکاح مراد لے تو ان صورتوں میں (جبکہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جاتا ہے) استعارہ صحیح ہوگا اور جب کوئی شخص انت طالق کہے اور اس سے انت حرۃ مراد لے یا نکحتک کہے اور اس سے بعتک مراد لے تو ان صورتوں میں (جبکہ مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے) استعارہ صحیح نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ مسبب ثبوت کے لحاظ سے سبب کا محتاج ہوتا ہے اور سبب شرعی اعتبار سے مسبب کا محتاج نہیں ہوتا اس وجہ سے کہ عتاق نہیں مشروع ہوا لیکن ملک رقبہ کے زوال کیلئے اور ملک متعہ کا زوال اتفاقاً اس کے ساتھ بعض اوقات حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بیع ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئی ہے اور وطی کی حلت اتفاقاً سے بعض احوال میں اس کے ساتھ حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہ جائز نہیں ہے کہ مسبب کو ذکر کیا جائے اور سبب مراد لیا جائے ہاں اس صورت میں جبکہ مسبب مخصوص ہو سبب کے ساتھ جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول نقل کرتے ہوئے "انی ارانی اعصر خمرا" (میں دیکھتا ہوں کہ شراب نچوڑ رہا ہوں) حالانکہ شراب نچوڑی نہیں جاتی بلکہ انگور نچوڑا جاتا ہے پس یہاں مسبب ذکر کیا گیا ہے اور سبب مراد لیا گیا ہے کیونکہ اصل شراب انگور ہی سے ہوتی ہے لہذا یہاں استعارہ دونوں جانب سے ثابت ہوا۔

تشریح

مصنفؒ نے کہا اتصال صوری کی اس دوسری قسم میں استعارہ صرف ایک جانب سے درست ہے۔ جب سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے مگر مسبب یعنی حکم بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو کہا "انت حرۃ" (تو آزاد ہے) اور انت طالق مراد لیا یعنی تجھکو طلاق ہے۔ تو درست ہے۔ اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا وہبت نفسی منک (میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا) اور اس سے نکاح کے معنے مراد لیا تو درست ہے اس لئے کہ بیع جس کے ذریعہ ملک رقبہ ثابت ہوتا ہے وہ سبب ہے اور نکاح جس کے ذریعہ ملک متعہ ثابت ہوتا ہے وہ مسبب ہے۔ اور سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے۔ اس لئے لفظ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی درست ہوگا۔

دوسری مثال:۔ اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا انت طالق اور انت حرۃ مراد لیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ انت طالق ملک متعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے وہ مسبب ہے اور انت حرۃ چونکہ زوال ملک رقبہ پر دال ہے وہ سبب ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے انت طالق بولیں اور انت حرۃ مراد لیں یہ درست نہیں۔

تیسری مثال:۔ کسی نے اپنی باندی سے کہا "نکحتک" (میں نے تجھ سے نکاح کر لیا) اور بعتک (میں نے تجھکو فروخت کر دیا) مراد لیا۔ تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ نکاح ملک متعہ کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور بیع جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے اس جگہ سبب ہے۔ اور مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے اس لئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی درست نہیں ہے۔

دونوں کی وجہ:۔ یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا کیوں جائز ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں کیونکہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے اس لئے کہ مسبب اثر ہوتا ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہوتا ہے۔ اور اثر اپنے مؤثر کا محتاج ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ مسبب محتاج اور سبب اس کا محتاج الیہ ہے جیسا کہ پہلے قاعدہ بیان کیا جا چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے۔ اس قاعدہ کے لحاظ سے سبب بولا جائے اور مسبب مراد لیا جائے تو درست ہے اس لئے کہ سبب اپنے مشروع ہونے میں مسبب کا محتاج نہیں مثلاً لفظ عتاق صرف ملک رقبہ کے زوال کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے ذریعہ ملک متعہ کا زائل ہونا اتفاقی امر ہے کیونکہ مثلاً اگر غلام کو انت حرۃ کہا گیا تو زوال ملک رقبہ صادق آئیگا مگر زوال ملک متعہ صادق نہ آئے گا۔ یہی لفظ اگر باندی سے کہا تو ملک رقبہ اور ملک متعہ دونوں کا زوال پایا جائے گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ انت حرۃ سبب ہے ملک رقبہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے۔ مسبب کے بغیر پایا جا سکتا ہے اور جب سبب مسبب کے بغیر پایا جا سکتا ہے تو سبب مسبب کی جانب محتاج نہ ہوا۔ اسی طرح لفظ بیع ملک رقبہ کے ثبوت کیلئے مشروع ہے اور ملک متعہ کا ثبوت محض اتفاقی ہے۔ مثلاً بیع اگر باندی ہے تو ملک رقبہ کے ثبوت کے ساتھ ملک متعہ بھی حاصل ہو جائیگا اور اگر مبیع غلام یعنی مرد ہے تو ثبوت ملک رقبہ کے ساتھ ثبوت ملک متعہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ مبیع مرد ہے۔

بہر حال ثابت ہو گیا کہ سبب جیسی بیع جو ثبوت ملک رقبہ پیدا کرتا ہے مسبب جیسی ملک متعہ کے ثبوت کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوتا اور جب سبب مسبب کا محتاج نہیں تو مسبب محتاج الیہ بھی نہیں ہوگا اور جب مسبب محتاج الیہ نہیں تو مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز نہیں۔ اس وجہ سے کہ سابق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے اور مسبب جب محتاج الیہ نہیں تو مسبب بول کر سبب کس طرح مراد لیا جا سکتا ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے ہاں مسبب اگر صرف سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب کا مراد لینا درست ہے کیونکہ اس وقت سبب بمعنی علت ہوگا اور مسبب اس سبب کیلئے مشروع ہوا ہوگا اور جب سبب بمعنی علت ہے تو مسبب معلول کے معنے میں ہوگا اور جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے۔ اسی لئے مذکورہ بالا صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا درست ہوگا۔ جیسے آیت انی ارانی اعصر خمرا میں ہے۔ (میں نے خواب میں دیکھا کہ میں شراب نچوڑ رہا ہوں)۔ اس جگہ اعصر کے تحت خمر نہیں بلکہ انگور کا عرق ہے اور انگور خمر کا سبب ہے اور خمر اس کا مسبب ہے اور یہ مسبب اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ خمر صرف عنب سے تیار ہوتی ہے اور انگور کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو خمر تیار کی جاتی ہے تو احناف اس کو خمر کا نام نہیں دیتے بلکہ اس کو سکر یا نشہ آور چیز کہتے ہیں لہذا بقول احناف اس جگہ سبب مسبب کے ساتھ خاص ہوا لہذا احتیاج جانبین سے پیدا ہو گئی یعنی سبب مسبب کا محتاج ہے اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے اسلئے مسبب محتاج الیہ بول کر سبب محتاج مراد لیا جا سکتا ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَجُوزُ اسْتِعَارَةُ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَبِالْعَكْسِ لِاَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا يَبْتَنِي عَلَى السِّرَايَةِ وَاللُّزُومِ فَبَيْنَهُمَا خِلَافٌ فِي الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَعِنْدَنَا الطَّلَاقُ مَوْضُوعٌ لِرَفْعِ الْقَيْدِ وَالْعِتَاقُ مَوْضُوعٌ لِاِثْبَاتِ الْقُوَّةِ فَلَا يَتَشَابَهَانِ اَصْلًا وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَى اَصْلِ الْقَاعِدَةِ اَنَّ الْعِتَاقَ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِاِزَالَةِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ عَلَى وَجْهِ مِلْكِ الْيَمِينِ دُونَ الْمُتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِثُبُوتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مِلْكِ الْيَمِينِ دُونَ الْمُتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَاُجِيبَ بِاَنَّا نَكْتَفِي فِي هٰذَا بِكَوْنِهِ سَبَبًا عَلٰى وَجْهٍ مَخْصُوصٍ بِهِ۔

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور اس کا عکس یعنی طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے اسلئے کہ دونوں میں سے ہر ایک سرایت کرنے اور لزوم پر مبنی ہے لہذا اتصال معنوی کا داخل ہیں۔ اور ہم کہتے ہیں کہ طلاق رفع قید کیلئے وضع کی گئی ہے۔ اور عتاق

اور جب بیع بمعنی بعث ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں۔ اس طرح جو ملک متعہ بطور نکاح کے ثابت ہو تو بیع سے نکاح کے معنے کیونکر مراد لے سکتے ہیں؟

جواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مجاز سبب ہونے کی بنا پر یہ ضروری نہیں کہ معنے حقیقی یعنی مجازی کے متعین کرنے کا بھی سبب ہو اس کے لئے تو محض معنے مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہوتا ہے جس طرح غیث جنس نبات کا سبب ہے اور نبات بارش سے حاصل ہو یا دوسرے طریقہ پر سینچائی وغیرہ کرنے سے حاصل ہو۔ تو غیث بول کر جنس نبات مراد لے سکتے ہیں۔ اسی طرح اس جگہ بھی عتاق کا لفظ یعنی انت حرۃ بھی مطلقاً زوال ملک متعہ کا سبب ہے۔ ملک متعہ خواہ ملک یمین سے حاصل ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔

دوسری مثال بیع کی ہے۔ اسی طرح بیع مطلق ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے۔ اب ملک متعہ خواہ نکاح کے ذریعہ حاصل ہو۔ اسی طرح لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا بھی سبب ہے جو نکاح کے ذریعہ ملک متعہ حاصل ہوتی ہے۔ تو لفظ عتاق کا استعارہ طلاق کے معنے کیلئے بھی جائز ہوگا نیز اسی طرح جب بیع مطلقاً ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے ثبوت کا بھی سبب ہوگی جو نکاح کے طور پر ملک متعہ ثابت ہو۔ تو بیع کا استعارہ نکاح کیلئے بھی کیا جا سکتا ہے۔

ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع في أن يبين أنه في أي موضع تترك الحقيقة وفي أي موضع يترك المجاز فقال وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول إليه إلا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله إلا أن الناس تركوه كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة مثال للمتعذر فإن أكل القمة نفسها يتعذر فيراد مجازا ما هو ثمرها فإن لم تكن الشجرة ذات ثمر أريد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف وأكل من عين النخلة لم يحنث لأن المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال إن المحلوف عليه هو عدم أكل النخلة وهو غير متعذر فإنما المتعذر هو الأكل لأنا نقول اليمين إذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين أن يصير الفعل ممنوعا باليمين ولا يكون ما كان لا يكون ممنوعا باليمين قبلها۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہو کر اس چیز کے بیان کو شروع کر رہے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور وہ کون سی جگہ ہے جہاں مجاز کو چھوڑ دیا جاتا ہے پس فرمایا اگر جب حقیقت متعذر ہو یا مہجور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ متعذر سے مراد وہ شئی ہے کہ اس تک پہنچنا مشقت کے بغیر ممکن نہ ہو اور مہجور سے مراد وہ شئے ہے کہ وہاں تک پہنچنا ممکن ہو لیکن لوگوں نے اسکو

ترک کر دیا ہو جیسے کسی نے قسم کھائی کہ میں اس نخلہ سے نہ کھاؤں گا (یعنی وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا) یہ حقیقت متعذرہ کی مثال ہے کیونکہ نفس کھجور کے درخت کا کھانا دشوار ہے پس اس جگہ مجاز مراد لیا جائے گا۔ اور وہ اس کا پھل ہے۔ پس اگر وہ درخت جس کی اس نے قسم کھائی ہے پھلدار نہ ہو تو اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو فروخت کرنے سے حاصل ہوگی۔ اور اگر کسی نے تکلف کیا اور عین نخلہ (کھجور) کو کھالیا تو قسم میں حانث نہ ہوگا کیونکہ حقیقت متعذرہ کے ساتھ حکم اگر متعلق نہیں ہوتا۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے گا کہ محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہے) کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متعذر نہیں ہے متعذر تو اس کا کھانا ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ (یہ ضابطہ ہے) جب قسم نفی پر داخل ہوتی ہے تو نفی منع یعنی نہی کیلئے ہو جاتی ہے۔ لہٰذا قسم کا مطلب اور تقاضہ یہ ہے کہ فعل منفی قسم کے سبب ممنوع ہو گا اور جو چیز ماکول اور کھائی جانے والی نہ ہو تو وہ قسم کے سبب سے ممنوع نہیں ہوتی بلکہ قسم سے پہلے ہی سے ممنوع ہے۔

تشریح مجاز کے چند علاقوں کے بیان سے فراغت کے بعد ماتن نے یہ شروع کیا ہے کہ کس مقام پر حقیقت کو اور کس مقام پر مجاز کو ترک کیا جاتا ہے۔

فقال واذا کانت الحقیقۃ متعذرۃ الخ تو ماتن نے فرمایا: جب لفظ کے حقیقی معنے متعذر ہوں یا مہجور ہوں تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔

حقیقت متعذرہ:- لفظ کے معنے جس پر عمل کرنا دشوار ہو اور آسانی سے ان پر عمل کرنا ممکن نہ ہو۔

حقیقت مہجورہ:- لفظ کے وہ معنے جس پر عمل کرنا ممکن تو ہو مگر لوگوں نے ان معنے پر عمل کرنا ترک کر دیا ہو اللہ کی مثال اگر کسی شخص نے کہا: "واللہ لا اکل من ہذہ النخلۃ" اللہ کی قسم میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں بعینہٖ درخت یعنی نخلہ کا کھانا متعذر ہے اس لئے حقیقت کو چھوڑ کر مجازی معنے مراد لئے جائیں گے۔ اگر درخت پھل والا ہے تو اس کے پھل کا کھانا مراد ہوگا اور اگر درخت پھلدار نہیں ہے تو اس کے فروخت کرنے کے بعد جو قیمت حاصل ہوگی وہ قیمت مجازی معنے ہوں گے اور قسم کھانے والا اگر پھل کھائے گا تو حانث ہوگا جب کہ درخت پھلدار ہو ورنہ اس کی قیمت سے استفادہ کرے گا تب حانث ہوگا۔

اب اگر تکلف کیا قسم کھانے والے نے اور بعینہٖ درخت کا کچھ حصہ لیکر کھالیا مثلاً درخت کی چھال یا پتے لکڑی میں سے کچھ حصہ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنا متعذر ہے اور متعذر کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوا کرتا۔

ولا یقال ان المحلوف علیہ الخ:- اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اس جگہ محلوف یعنی جس کی قسم کھائی گئی ہے وہ کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے۔ حالانکہ کھانا متعذر ہے درخت کا نہ کھانا کوئی متعذر نہیں ہے اور جب محلوف علیہ یعنی جس کی قسم کھائی گئی ہے وہ متعذر نہیں ہے تو درخت بولکر اس کے پھل یا پھل نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت مراد لینے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب:- قاعدہ ہے کہ حرف نفی جب قسم پر داخل ہوتا ہے تو وہ نفی نہی کے معنے میں اور اپنے آپ کو فعل منفی سے

روکنے کیلئے استعمال کی جاتی ہے مثلاً کسی نے کہا کہ واللہ لا اشرب الماء واللہ کی قسم میں پانی نہیں پیونگا تو اس قسم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قسم کھانے والا اپنے آپ کو پانی پینے سے روکنا چاہتا ہے۔ لہٰذا یمین کا تقاضہ یہ ہے کہ فعل محلوف علیہ قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع ہو جس طرح پانی کا پینا قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے اور قسم کھانے سے پہلے ممنوع نہیں تھا۔ اس کے برخلاف جو چیز عادۃً کھائی نہ جاتی ہو جیسے کھجور کے درخت بعینہ کھایا نہیں جاتا وہ قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کھانے سے پہلے ہی ممنوع تھا۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ واللہ لا اٰکل من ھذہ النخلۃ میں نخلہ کے کھانے سے ممنوع قسم کی وجہ سے نہیں بلکہ قسم کے پہلے ہی ممنوع و متعذر ہے۔ اور جب یہ فعل قسم سے پہلے ہی سے ممنوع تھا تو اس میں تعذر کا اعتبار کیا جائیگا اور کہا جائے گا کہ جس پر قسم کھائی گئی ہے یعنی محلوف علیہ اور اکل نخلہ ہے، متعذر ہے۔ اور جب محلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کیا جائے گا اور اس کے مجازی معنی مراد لئے جائیں اور انہیں مجازی معنی پر حکم دیا جائے گا کہ اگر وہ اس درخت کے پھل کھائے گا یا جو قیمت لگے تو حانث ہو جائے گا۔

أَوْ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ مِثَالٌ لِلْمَهْجُورَةِ لِأَنَّ وَضْعَ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ بِعَيْنِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهَا مُمْكِنٌ لَكِنَّ النَّاسَ هَجَرُوهُ وَأَرَادُوا بِهِ الدُّخُولَ لِلْعُرْفِ وَلَوْ وَضَعَ الْقَدَمَ فِي الدَّارِ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَمْ يَحْنَثْ لِأَنَّهُ مَهْجُورٌ وَالْمَهْجُورُ شَرْعًا كَالْمَهْجُورِ عَادَةً مُرْتَبِطٌ بِقَوْلِهِ أَوْ مَهْجُورَةٌ أَيْ لَا يَلْزَمُ فِي الْمَصِيرِ إِلَى الْمَجَازِ أَنْ يَكُونَ الْحَقِيقَةُ مَهْجُورَةً عَادَةً بَلِ الْمَهْجُورُ شَرْعًا يَكْفِي كَالْمَهْجُورِ عَادَةً حَتَّى يَنْصَرِفَ التَّوْكِيلُ بِالْخُصُومَةِ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَفْرِيعٌ لِمَا قَبْلَهُ يَعْنِي إِنْ وَكَّلَ أَحَدٌ رَجُلًا بِأَنْ يُخَاصِمَ الْمُدَّعِيَ عِنْدَ الْقَاضِي يُحْمَلُ عَلَى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ الْخُصُومَةَ هُوَ الْإِنْكَارُ نَفْيًا مُتَّصِلًا عَنِ الْمُدَّعِي أَوْ مُنْفَصِلًا أَوْ هُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَنَازَعُوا فَلَا بُدَّ أَنْ يُصْرَفَ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالْإِقْرَارِ وَالْإِنْكَارِ مَجَازًا مِنْ قَبِيلِ إِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ فَلَوْ أَقَرَّ الْوَكِيلُ عَلَى مُوَكِّلِهِ جَازَ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ۔

ترجمہ یا قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں اپنا قدم نہ رکھے گا۔ یہ مہجورہ کی مثال ہے۔ کیونکہ وہ مکان کے اندر داخل ہوئے بغیر تنہا پیر باہر سے گھر کے اندر رکھنا ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا ہے۔ لہٰذا اس سے دخول گھر کے اندر جانا مراد ہوگا عرف کی وجہ سے۔ اور اگر قسم کھانے والے نے گھر میں داخل ہوئے بغیر اپنا قدم باہر سے رکھدیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ مہجور ہے۔ اور شرعاً مہجور عادۃً مہجور کی طرح ہے۔ اس عبارت کا ربط مصنف کے قول او مہجورۃ سے ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ مجاز کی طرف جانے کے لئے لازم نہیں ہے کہ حقیقی معنے عادۃً مہجور ہوں بلکہ شرعاً مہجور ہی اور یہ کافی ہے جو درجہ عادۃً مہجور کا ہے۔

چنانچہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کیطرف لوٹائی جائیگی۔ مسئلہ قاعدہ کی پہلی مثال ہے یعنی اگر کسی شخص نے ایک شخص کو وکیل بنایا کہ وہ قاضی کے سامنے مدعی سے مخاصمت کریگا تو یہ توکیل مطلق جواب کیطرف محمول کی جائیگی کیونکہ خصومت تو صرف انکار کا نام ہے۔ مدعی حق پر ہو یا باطل پر اور یہ شرعاً حرام ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلَا تَنَازَعُوا۔ آپس میں لڑائی مت کرو۔ پس ضروری ہے کہ توکیل کو مطلق جواب پر محمول کیا جائے۔ خواہ جواب رد کا ہو یا اقرار کا مجاز اطلاق خاص علی العام کے قاعدہ سے پس اگر وکیل نے اپنے موکل کے خلاف اقرار کرلیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اس میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح **حقیقت مہجورہ کی مثال ہے۔** اتن سے کہا دانگوا لا أَضَعُ قَدَمِي فِي دَارِ فُلَانٍ (فلاں کے گھر میں اپنے قدم نہیں رکھوں گا) تو یہ قسم مطلق دخول پر محمول ہوگی۔ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ قسم کھانیوالا ننگے پیر ہو اور اپنے پیر اس کے گھر کے اندر رکھدے۔ ایسا کرنا ممکن بھی ہے اور حقیقت بھی مگر عرفاً یہ معنے ترک کر دیئے گئے ہیں۔ لہٰذا جب یہ حقیقی معنے لفظ کے متروک یعنی مہجور ہیں تو اس کلام کے مجازی معنے پر عمل کیا جائے گا اور وضع قدم کے مجازی معنے مطلق دخول کے ہیں۔ بالفاظ دیگر عرفاً اس کے معنے دخول دار کے ہیں خواہ ننگے پاؤں، جوتا پہنکر اور سوار ہوکر ہر قسم کو شامل ہے۔ اور جب کلام سے مطلق دخول کے معنے مراد ہیں تو قسم کھانیوالا مطلق دخول سے حانث ہوگا۔ خواہ اس گھر میں سوار ہوکر داخل ہوا ہو یا ننگے پیر ہو، یا جوتے پہنکر ہر طرح کے دخول سے حانث ہوجائے گا۔ اور جیسا کہ ہم ذکر کیا کہ اس کلام کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے اگر کوئی شخص مکان کے اندر پیر بڑھاکر رکھدے خود پورا جسم مکان سے باہر رکھے تو حقیقت پر عمل تو ہوگیا مگر اس طرح صرف پیر رکھنے سے وہ حانث نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس کلام کے معنے حقیقی مہجور ہیں اور مہجور معنے کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوا کرتا۔

والمھجور شرعاً بمنزلۃ المھجور عادۃ الخ - مہجور شرعاً اور مہجور عادۃً کے حکم میں اتحاد ہے۔ یہ قول اور مہجور عرفاً کے قول کی طرح ہے۔ جو حقیقت شرعاً مہجور اور متروک ہو اس کا حکم وہی ہے جو عادۃً مہجور کا حکم ہے اور جس طرح حقیقت مہجورہ عادۃً کی صورت میں مجازی کی جانب رجوع کیلئے یعنی حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے، اسی طرح حقیقت مہجورہ شرعاً کی صورت میں حقیقت کو چھوڑ کر مجازی معنے کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

اس اصول پر دو تفریعی مسائل۔ اول مسئلہ : ایک شخص نے دوسرے شخص پر مبلغ ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا تو مدعا علیہ نے اپنے دعویٰ کے بیان کے لئے وکیل بالخصومت کیا اور اس پر کوئی انکار کیا تو اس میں وکیل بالخصومت مطلق جواب پر محمول ہوگا کیونکہ خصومت تو اپنے اور دعویٰ کو تسلیم نہ کرنے اور دعویٰ کے انکار کو کہتے ہیں۔ خواہ مدعی حق پر ہو یا غلط بات کا اس نے دعویٰ کیا ہو تو توکیل بالخصومت کی حقیقت یہ ہے مدعا علیہ کا وکیل مدعی کی بات کا انکار ہی کرتا رہے۔ حالانکہ بلاوجہ لڑنا اور حق بات کا انکار کرنا شرعاً حرام ہے کیونکہ قرآن کریم نے وَلَا تَنَازَعُوا کا امر فرمایا ہے کہ باہم نزاع مت کرو۔ اور شرعاً جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعاً مہجور و متروک ہوتی ہے اور جب شرعاً خصومت مہجور ہے تو مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا اور اس جگہ مجاز مطلق جواب ہے اور وکیل بالخصومت کو شرعاً اس کی اجازت ہوگی کہ وہ

جس بات کے لئے جائے اس پر کلام کرے خواہ وہ اقرار کرے یا انکار کرے۔

توکیل بالخصومت اور مطلق جواب کا باہمی ربط یہ ہے کہ خصومت بول کر مطلق جواب مراد لینا اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہے اس لئے کہ خصومت خاص اور انکار اس کے معنی ہیں اور جواب عام ہے جس میں اقرار و انکار دونوں داخل ہیں۔ لہٰذا وکیل نے عدالت میں اگر اقرار کر لیا ایک ہزار روپیوں کا تو مدعا علیہ پر انکار کے باوجود ایک ہزار روپیہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ ایسے ہی مدعی نے وکیل بنایا اور اس کی طرف جواب میں مدعی کے باطل ہونے کا اقرار کر لیا تو وکیل کا یہ اقرار کرنا مدعی پر شرعاً نافذ ہوگا اور اس کا ایک ہزار روپیہ لینے کا حق باقی نہ رہ جائیگا۔ یہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک ہے مگر امام زفرؒ نے فرمایا وکیل کا اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس نے اس کو خصومت اور جھگڑے کا وکیل بنایا ہے اور اقرار کی بنا پر مصالحت ہوگی جو خصومت کے منافی ہے اور وکیل جس کام کیلئے وکیل کیا جاتا ہے اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا اس لئے اس وکیل کا اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرنا جائز نہیں ہے۔

وَإِذَا حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ يَتَصَرَّفُ وَتَفْرِيعٌ ثَانٍ لَهٗ لِأَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُورٌ شَرْعًا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَلَمْ يُوَقِّرْ كَبِيرَنَا وَلَمْ يُجِلَّ عَالِمَنَا فَلَيْسَ مِنَّا فَيُصْرَفُ إِلَى الْمَجَازِ أَيْ لَا يُكَلِّمُ هٰذِهِ الذَّاتَ فَلَوْ كَلَّمَهٗ بَعْدَ مَا صَارَ شَيْخًا يَحْنَثُ أَيْضًا لَا يُقَالُ إِذَا حُمِلَ عَلَى الذَّاتِ يَلْزَمُ هِجْرَانُ الصَّبِيِّ مَا دَامَ صَبِيًّا وَتَرْكُ التَّوْقِيرِ إِذَا صَارَ كَبِيرًا وَمُهَاجَرَةُ الْمُؤْمِنِ فَوْقَ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فَالْتِزَامُ الْمَجَازِ لِلِاحْتِرَازِ عَنِ الرَّاجِحِ يُفْضِي إِلٰى ثَلٰثَةِ مَنَاهٍ لِأَنَّا نَقُولُ الْمُعْتَبَرُ فِي هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ وَهٰذِهِ الثَّلٰثَةُ إِنَّمَا تَلْزَمُ الْتِزَامًا وَضِمْنًا لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا فَلَا تُعْتَبَرُ وَإِنَّمَا قِيلَ هٰذَا الصَّبِيُّ لِأَنَّهٗ لَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيرِ يَتَقَيَّدُ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِأَنَّ وَصْفَ الصِّبَا صَارَ مَقْصُودًا بِالْحَلْفِ وَهُوَ دَاعٍ إِلَى الْحَلْفِ لِأَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ سَبَبًا يَجِبُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ فَيُصَارُ إِلَى الْأَصْلِ وَإِنْ كَانَ مَهْجُورًا شَرْعًا۔

ترجمہ اور جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس بچے سے بات نہیں کریگا تو یہ قسم بچپن ہی کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی۔ اس عبارت کا عطف یتصرف پر ہے۔ اور قاعدہ مذکورہ کا دوسرا تفریعی مسئلہ ہے۔ کیونکہ بچے سے بات کا ترک کر دینا شرعاً مہجور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا ولم یجل عالمنا فلیس منا" (جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کیا اور ہمارے بڑوں کا احترام نہ کیا اور ہمارے علماء کی عظمت نہ کی تو وہ ہم میں سے نہیں ہے) لہٰذا اس کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا یعنی مراد یہ لی جائے گی کہ وہ شخص اس ذات سے کلام نہ کرے گا اس لئے اگر اس شخص نے بڑے ہو جانے کے بعد اس سے کلام کیا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ یہاں پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب ذات پر عمل کیا جائے تو صبی کا ترک لازم آتا ہے جب تک وہ صبی ہو اور توقیر کا ترک لازم آتا ہے۔

تو اس میں تو قسم کا ترک لازم آئیگا اور یمین دونا ہے اور ترک حکم لازم آئیگا جو کہ حدیث کے خلاف ہے۔

بہرحال تینوں نا لازموں میں سے ہر یا نہ میں ترک کلام معصیت ہے اسلئے تین گناہوں کا ارتکاب لازم آئیگا۔ اس لئے بہتر ہے کہ قسم کو بچپن کے ساتھ خاص کیا جائے تاکہ مزید دو گناہوں سے بچا جاسکے۔

جواب :۔ مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قسم کے مسئلہ میں نیت کا بڑا دخل ہے جیسی نیت ہو ویسے کلام کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ جب قسم میں ذات کا ارادہ کر لیا گیا تو ذات کے تابع ہو کر یہ تینوں گناہ لازم آتے ہیں۔ قصداً یہ معاصی لازم نہیں آتے اسلئے ان کا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔ اسلئے اگر قسم کھانیوالا قسم کھا کر بھی اس ذات سے بات نہ کرے گا تو وہ کسی معصیت کا مرتکب نہ شمار کیا جائیگا۔

انما قیل ھذا الصبی الخ :۔ شارح نے ایک نکتہ اور بیان کیا ہے۔ فرمایا کہ اس جگہ صبی کو الصبی کہا گیا ہے یعنی بصورت معرفہ ذکر کیا ہے۔ اگر قسم کھانیوالا الصبی کہنے کے بجائے واللہ لا اکلم صبیاً کہتا یعنی صبی کو نکرہ کہتا تو قسم صرف بچپن کے زمانے کے ساتھ مخصوص اور مقید ہوگی۔ اس صورت میں اگر اس صبی سے وہ جوانی اور بڑھاپے کے زمانے میں بات کرے گا تو حانث نہ ہوگا۔

دلیل :۔ ثبوت یہ ہے کہ نکرہ کہنے کی صورت میں صبی کا وصف بچپن کا زمانہ ہی حلف کا مقصود ہوگا۔ مطلب یہ ہوگا کہ بچپن کی بنا پر اس سے کلام نہ کرنیکی قسم کھائی گئی ہے ذات سے کوئی نفرت نہیں ہے تو صبا کے وصف کو زائد قرار دیکر صرف ذات مراد لینا بھی ممکن نہیں ہوگا اس کے برخلاف ھذا الصبی کہنے میں صبا کا وصف لغو ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ اشارہ کے وقت مشار الیہ کی ذات مراد ہوتی ہے اور وصف بیکار اور لغو ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ نکرہ کی صورت میں صبا کا وصف معتبر ہوتا ہے اور بچپنا انسان کے کلام نہ کرنیکا سبب بھی ہوا کرتا ہے کیونکہ کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ بچہ بیوقوف ہے جس کی وجہ سے اس سے بات کرنے سے احتراز کیا جاتا ہے۔ پس نکرہ کی صورت میں وصف صبا کا اعتبار کیا جائیگا کیونکہ وہ حلف کا مقصود ہوتا ہے اور کلام کو حقیقت پر محمول کیا جائیگا اگرچہ شرعاً مہجور ہی کیوں نہ ہو۔

وَإِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارَفًا فَهِيَ أَوْلٰى عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ خِلَافًا لَهُمَا يَعْنِي مَا ذَكَرْنَا إِنَّمَا كَانَ فِي الْحَقِيْقَةِ الْمَهْجُوْرَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَهْجُوْرَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَلٰكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ أَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَالْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ أَوْلٰى فِي رِوَايَةٍ وَعُمُوْمُ الْمَجَازِ فِي رِوَايَةٍ

ترجمہ اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہے اس میں صاحبین کا اختلاف ہے پہلے جو سابق میں ذکر کیا تھا وہ حقیقت مہجورہ کے بارے میں تھا اور اگر حقیقت مہجور نہ ہو بلکہ عادۃً مستعمل ہو لیکن معنی مجازی متعارف ہوں یعنی حقیقت کے مقابلہ میں

غالب الاستعمال ہوں یا عرف سے سمجھے ہیں غالب ہوں تو اس وقت حقیقت اولیٰ ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف مجاز اولیٰ ہے ایک روایت کے مطابق اور دوسری روایت میں عموم مجاز اولیٰ ہے۔

تشریح

اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجازی معنی متعارف ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ حقیقت اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک فقط مجاز اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ اصل تو حقیقت ہی ہے اور اصل پر عمل کرنا ممکن بھی ہے۔ لہٰذا اصل کے موجود ہوتے ہوئے مجاز پر عمل اور خلیفہ پر عمل نہ کیا جائے گا۔ اور امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ایک روایت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ عموم مجاز پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔

مجاز متعارف کی تعریف:۔ اس تعریف میں مختلف اقوال ہیں۔ علماء بلخ کی رائے یہ ہے کہ متعارف کے معنی معمول بہا کے ہیں جس معنی پر تعامل ہو وہ متعارف ہے۔ مطلب یہ ہو کہ حقیقت بھی معمول بہا ہے اور مجاز بھی مگر مجاز بہ نسبت حقیقت کے زیادہ معمول بہا اور مستعمل ہے۔

عراق کے مشائخ نے کہا ہے کہ متعارف سے تبادر اور تفاہم یعنی لفظ بول کر ذہن جس معنی کی طرف سبقت کرے اور وہ معنی پہلے ذہن میں آجائیں یعنی لفظ بول کر مجازی معنی کی جانب ذہن جلدی متوجہ ہوتا ہے اس کو متعارف کہتے ہیں۔ چنانچہ شارحؒ نے غالب استعمال اور غالب فی الفہم کہکر انھیں دونوں مذہب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذه الفرات فان حقيقة الاول ان يأكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتؤكل قضما ولكن المجاز وهو اكل الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من الخبز ايضا بان يراد بالحنطة ما في باطنها فهذا ينبغي ان يحنث بالتسويق ايضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف لم يحنث به

ترجمہ

جیسے اس صورت میں کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا یا اس فرات سے نہیں پئے گا۔ پس اول کی حقیقت یہ ہے کہ عین حنطہ کھائے کیونکہ گیہوں کا کھانا قابل عمل ہے اس لئے کہ وہ ابال کر بھون کر اور چبا کر کھایا جاتا ہے لیکن اس میں جو مجاز (روٹی) ہے۔ عادت میں غالب استعمال بھی ہے یعنی گیہوں بولکر اس کے معنی مجازی روٹی کے ہیں۔ پس قسم کھانیوالا امام صاحبؒ کے نزدیک اسوقت حانث ہوگا جبکہ عین حنطہ کھائیگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جب روٹی کھائیگا تب حانث ہوگا یا پھر روٹی اور گیہوں دونوں کھائے۔ اس طور پر کہ گیہوں کا اندرونی حصہ مراد ہو۔ اس عموم مجاز کی بنا پر مناسب ہے کہ ستو کھانے سے بھی حانث ہو جائے لیکن جبکہ ستو عرف میں دوسری جنس ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔

تشریح

حقیقت مستعملہ:- ماتن نے فرمایا کسی نے قسم کھائی "واللہ لا آکل من ہذہ الحنطۃ" واللہ کی قسم میں اس گیہوں سے نہیں کھاؤں گا، یا قسم کھائی "واللہ لا اشرب من ہذہ الفرات" واللہ کی قسم میں اس فرات سے پانی نہیں پیوں گا۔

مذکورہ ہر دو مثال میں امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل کیا جائیگا اس بارے میں صاحبینؒ کے دو قول ہیں۔ اول مجاز پر عمل کیا جائیگا۔ دوسری روایت انکی یہ ہے کہ عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا۔

مسئلہ کی تفصیل:- اس اجمال کی قدرے تفصیل ملاحظہ فرمائیں: "واللہ لا آکل من ہذہ الحنطۃ" اس قسم کا حاصل یہ ہے کہ قسم کھانیوالے نے متعین گیہوں نہ کھانے کی قسم کھائی ہے جبکہ حنطہ بعینہ کھایا جاتا ہے یعنی اس لفظ کے حقیقی معنی پر عمل بھی پایا جاتا ہے اس لئے گیہوں بھون کر بھی ابال کر اور جب کچا ہوتا ہے تو اس کو چباتے بھی ہیں۔ بہر حال تینوں طرح سے عین گیہوں کو کھایا جاتا ہے۔ حنطہ کے مجازی معنے گیہوں سے بنی ہوئی اشیاء ہیں۔ مثلاً اس کے آٹے کی روٹی، حلوہ وغیرہ۔ مگر گندم کی روٹی غالب استعمال اور متبادر الی الفہم بھی ہیں کیونکہ عام طور پر لوگ گیہوں کی روٹی کھاتے ہیں بعینہ گیہوں کے دانے کو چبانے کا عمل کم ہے اور جب کہا جائے کہ ہم روزانہ گیہوں کھاتے ہیں تو اس سے ذہن میں اس کی بنی ہوئی روٹی ہی کا تصور ہوتا ہے اس لئے مجازی معنے غالب الی الفہم بھی ہیں۔ اسی لئے حنطہ سے بنی ہوئی روٹی بطور متعارف ہوا اور چونکہ امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل ممکن ہے اور حقیقی معنے مستعمل ہیں لہٰذا حقیقت اولیٰ ہوگی۔

اسی لئے قسم کھانیوالے نے اگر گیہوں کے دانے کھالئے تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک گیہوں کی روٹی کھانے سے حانث ہوگا گیہوں کے دانے کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ صاحبینؒ کی دوسری روایت کے مطابق بعینہ گیہوں یعنی دانے کے کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا۔ اور گیہوں کی روٹی کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا ____ کیونکہ یہی معنی عموم مجاز کے ہیں کہ ایسے معنے مراد لئے جائیں کہ حقیقت ان معنے کا جزء ہے۔

ولھذا ینبغی الخ:- اس اصول کی بنا پر مناسب ہے کہ مذکورہ قسم کھانے والا گیہوں کے ستو کھانے سے بھی حانث ہو جائے یہ درحقیقت ایک مقدر اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک جب مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے تو ان کے قول کے مطابق گیہوں کے ستو کھانے سے بھی مذکورہ قسم میں حانث ہو جانا چاہئے اس لئے کہ ستو بھی گیہوں سے تیار ہوتا ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک گیہوں کا ستو کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

جواب:- صاحبینؒ کی جانب سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ عرف میں ستو اور گندم اور گندم کا آٹا تینوں الگ الگ شمار کئے جاتے ہیں اور تینوں کی نوع الگ ہے اسی لئے ان کے نزدیک گیہوں کا ستو اور گیہوں کا آٹا تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا درست ہے اور جب جنس الگ الگ ہے تو گیہوں کے عموم مجاز کے معنے جنسی گیہوں کا اور روٹی حنطہ جس سے آٹا مراد ہے ستو کو شامل نہیں لہٰذا عموم مجاز کے معنے مراد لینے کے باوجود ستو کے کھانے سے قسم کھانیوالا اپنی مذکورہ قسم میں حانث نہ ہوگا کیونکہ قسم ستو کو شامل نہیں ہے۔

پھر کر پانی پئے اس لئے کہ بواسطہ برتن یا بواسطہ چلو دریا کا پانی پینا متعارف ہے۔

چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت مجاز متعارف کے مقابلہ میں اولیٰ ہے اسلئے اگر وہ شخص دریائے فرات میں منہ لگا کر براہ راست پانی پئے گا تب اپنی قسم میں حانث ہوگا۔ بالواسطہ برتن اور چلو سے پانی پئے گا تو حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق چونکہ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے لہٰذا چلو سے یا برتن میں لیکر پانی پئے گا تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور دریا سے براہ راست منہ لگا کر پئے گا تو حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک دوسری روایت کے مطابق یعنی عموم مجاز پر عمل کرنے کے نتیجہ میں دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا خواہ برتن میں لیکر پانی پئے یا دریا میں منہ لگا کر پانی پئے۔

شارح کی تحقیق: بقول شارح علیہ الرحمہ اگر اس شخص نے اس نہر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکالی گئی ہو تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ فرات کا نام نہر سے جدا ہو گیا۔ اب وہ نہر کا پانی ہے دریا کا پانی نہیں ہے لہٰذا اس پانی کے پینے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا من ماء الفرات (فرات کے پانی سے نہ پیوں گا) تو اس نہر کے پانی کے پینے سے بالاتفاق حانث ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں اس کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی جو اس دریا کی جانب منسوب ہے وہ پانی نہیں پئے گا۔ تو پانی چونکہ اگرچہ نہر میں موجود ہے مگر دریائے فرات کا پانی ہے لہٰذا قسم کھانیوالا اس پانی کے پینے سے حانث ہو جائے گا۔

شارحؒ نے فرمایا یہ تفصیلی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس کی کوئی نیت اس قسم کے کھانے کے وقت نہ رہی ہو لیکن اگر قسم کھاتے وقت اس نے نیت بھی کی تھی تو اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائیگا اور پھر مذکورہ بالا سارے اختلافات بھی نہ ہوں گے۔

وهذا بناء على أصل آخر وهو أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني أن الخلاف المذكور بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبيه مبني على أصل آخر مختلف فيما بينهم وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي سبقا وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق فلا بد في الخلف أن يتصور وجود الأصل وإن لم يوجد لعارض هذا بالاتفاق أيضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم أي تكلم هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فيشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل في تقريره أن هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر والأول أولى لأنه يقتضي الأصل والخلف مطروحا لهما على بخلاف الثاني فإنه يبدل الأصل بأصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الأصل من حيث العربية وإن لم يستقم المعنى الحقيقي

فَيَجِبُ الْمَصِيرُ إِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ أَيْ حُكْمُ هٰذَا ابْنِي
هُوَ ثُبُوتُ الْحُرِّيَّةِ خَلَفٌ عَنْ حُكْمِهِ هُوَ ثُبُوتُ الْبُنُوَّةِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَنْعَقِدَ الْحُكْمُ الْحَقِيقِيُّ وَلَمْ يَكُنْ
بِعَارِضٍ حَتَّى يَجِبَ الْمَصِيرُ إِلَى الْمَجَازِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ عَمِلَ فِي التَّكَلُّمِ فَالتَّكَلُّمُ بِالْحَقِيقَةِ أَوْلَى
لِأَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِأَجْلِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْعَادَةِ غَيْرُ مَهْجُورٍ فِيهَا وَأَيُّ ضَرُورَةٍ
دَاعِيَةٌ إِلَى صَرْفِهِ إِلَى الْمَجَازِ وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ خَلَفًا عَنْهُ فِي الْحُكْمِ وَالْحُكْمُ الْمَجَازِيُّ رُجْحَانٌ
عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ إِمَّا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ غَالِبَ الِاسْتِعْمَالِ أَوْ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ عَامًّا شَامِلًا لِلْحَقِيقَةِ أَيْضًا
فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ بِالْمَجَازِ أَوْلَى لِلضَّرُورَةِ إِلَى الْعِنَايَةِ أَيْضًا

ترجمہ

اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا تلفظ میں ہوا کرتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں یعنی مذکورہ بالا اختلاف امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک دوسرے قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے جو ان دونوں حضرات کے درمیان مختلف فیہ ہے۔
اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے مگر یہ تفصیل طلب ہے وہ یہ ہے کہ بالاتفاق مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ جب اصل کا وجود متصور ہو اور وہ کسی عارض کی وجہ سے ثابت نہ ہوا ہو یہ بھی بالاتفاق ہے البتہ یہ دونوں حضرات خلیفہ ہونے کی جہت میں مختلف ہیں پس امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دونوں کا بیٹا غلام کو کسی حالت میں ہذا ابنی کہنا۔ حریت غلام کی حریت مراد ہو کر یہ قائم مقام ہو خلیفہ ہے اس ہذا ابنی کو جیسے ثبوت ہو بس شرط یہ ہے کہ عربیت کے لحاظ سے حقیقت کا تکلم صحیح ہو۔ اس کو مجاز بنایا جاسکے۔ اس مسلک کی تقریر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حریت مراد ہو کر ہذا ابنی کہنا قائم مقام ہے اس کے قول ہذا حر کا۔ لیکن ان دونوں میں سے اول قول بہتر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر قائم رہتے ہیں بخلاف ثانی قول کے کہ اس میں ایک اصل دوسری اصل سے بدل جاتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لئے اصل کا درست ہونا باعتبار عربیت کے ضروری ہے۔ یعنی اگر درست نہ ہوں تو (حقیقت کو چھوڑ کر) معنی مجازی کی طرف رجوع کریں گے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کے حکم میں خلیفہ اور قائم مقام ہے۔ یعنی "ہذا ابنی" حریت مراد لیکر قائم مقام ہوگا "ہذا ابنی" کا جس سے ثبوت مراد لیا گیا ہو۔ لہٰذا مناسب ہے کہ حقیقت کا حکم درست ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے عمل نہ کیا جاسکے حتی کہ مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ وجہ امام صاحبؒ کے نزدیک قائم مقامی تکلم میں ہے لہٰذا تکلم بالحقیقہ اولیٰ ہے کیونکہ لفظ معنی حقیقی کی وجہ سے وضع کئے گئے ہیں اور وہ عادۃً مستعمل بھی ہیں عادۃً مہجور بھی نہیں ہیں تو کون سی ضرورت مجاز کی طرف جانے کی داعی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جبکہ قائم مقامی حقیقت کے حکم میں ہے۔ وہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح

داخل ہے یا تو غالب استعمال کی وجہ سے یا اس اعتبار سے کہ وہ عام ہے حقیقت کو بھی شامل ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ مثل مجاز پر اتنی اور معتبر ہو کیونکہ ضرورت اس کی طرف داعی ہے۔

تشریح مذکورہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں نہیں بلکہ حکم میں ہے

مجاز کس کا خلیفہ ہے:۔ احناف کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایک دوسرے قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے اور اس قاعدہ کلیہ میں ان کا باہم اختلاف واقع ہوا ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک تو مجاز صرف لفظ میں حقیقت کا خلیفہ اور نائب ہے جبکہ حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا نائب اور خلیفہ حکم میں ہے۔

مسئلہ کی وضاحتی تفصیل:۔ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور نائب ہے اور یہ بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ کے اندر اصل کا وجود (پایا جانا) ضروری ہے اگرچہ کسی امر عارض کی وجہ سے نہ پایا جا رہا ہو۔

جہت اختلاف:۔ پھر ان میں باہم جہت نیابت میں اختلاف ہے لہٰذا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے صرف تلفظ میں۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے۔ مثلاً آقا نے اپنے غلام سے کہا "ھذا ابنی" (یہ میرا لڑکا ہے)۔ اور جیسا کہ مزید عرض کیا جا چکا ہے کہ نائب اور خلیفہ میں اپنی اصل کا پایا جانا ضروری ہے اس وجہ سے کہ خلیفہ ہونا اسی طرح اضافی امر ہے جس طرح دوسرے امور اضافیہ میں جب متضایفین میں سے ایک کا تصور ہوتا ہے تو دوسرے کا تصور از خود ہو جایا کرتا ہے مثلاً ابوۃ اور بنوۃ آپس میں متضایفین ہیں۔ ان میں سے جب باپ کا تصور کریں گے تو بیٹے کے وجود کا تصور از خود آ جائے گا۔ اسی طرح جب بیٹے کا تصور کریں گے تو باپ کا تصور ضرور از خود ہو جائیگا۔

ٹھیک اسی طرح خلیفہ کو بھی سمجھئے کہ خلیفہ میں بھی یہ بات ضروری ہے کہ اس کے تصور کے وقت اس کی اصل کا تصور آ جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ خلیفہ ایک اضافی امر ہے اور جو چیزیں امور اضافیہ میں سے ہوتی ہیں۔ ان میں یہ چیز ضروری ہوتی ہے کہ جب متضایفین میں سے ایک کا تصور کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ دوسرے کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے مثلاً کسی نے اب کا تصور کیا تو ابن کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب ابن کا تصور کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اب کا تصور خود بخود آ جاتا ہے۔

اسی قاعدہ کے لحاظ سے اصل اور اس کے نائب یعنی حقیقت اور مجاز کو سمجھ لیجئے۔ جب نائب اور خلیفہ کا تصور کیا جائیگا تو اس کی اصل یعنی حقیقت کا تصور ضروری ہے چنانچہ کسی کا خلیفہ اسی وقت خلیفہ کہلائے گا جب اس کا اصل موجود ہو ہاں کسی مجبوری کی وجہ سے اس کو مراد نہیں لیا جا سکتا ہے۔

جہت اختلاف:۔ ان باتوں میں باہم اتفاق کے ساتھ ان حضرات کے درمیان اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک مجاز صرف تلفظ یعنی تکلم میں حقیقت کا نائب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اصل تکلم تو حقیقت کا ہوتا ہے اور مجاز کا تکلم اس کا قائم مقام اور فرع ہوتا ہے۔

اس اصل کو یوں سمجھئے مثلاً کسی آدمی نے اپنے غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ھذا ابنی"

حاصل یہ نکلا کہ صحت مجاز کیلئے ضروری شرط ترکیب نحوی یعنی قواعد عربیت سے اصل کا درست ہونا اور ممکن ہونا ضروری ہے۔ اگر کلام صحیح ہونے کے بعد معنے حقیقی درست نہ ہو سکتے ہوں اور اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو معنے مجازی کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

حضرات صاحبینؒ کی رائے: اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اس لئے ان کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ حقیقت میں جو حکم مذکور ہے اور ممکن ہو محال نہ ہو مگر کسی عارض کی بنا پر اس پر عمل نہ کیا جا سکتا ہو تو مجازی معنے کی جانب رجوع کیا جائیگا جیسے مذکورہ مثال هذا ابنی والی ہے اس مخاطب کا بیٹا ہونا آقا کے نطفہ سے ممکن ہے کیونکہ دس سال کا غلام دو برس سال کے آقا سے پیدا ہونا ممکن ہے اگر دشوار ضرور ہے اس جگہ یہ ہو گیا کہ اس مثال میں جو غلام مذکور ہے اس کا نسب دوسرے سے ہونا ممکن ہے اور دوسرے کا بیٹا ہونا اس کے بارے میں مشہور بھی ہے۔
لہٰذا شہرت نسب من الغیر کی وجہ سے دشواری پیدا ہو گئی اور حقیقت پر عمل کرنا مشکل ہو گیا مگر اس لئے اس کلام کو لغو وبیکار ہونے سے بچانے کی وجہ سے کلام کو مجازی جانب رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔
اس اصول سے صاف ظاہر ہے کہ اگر حقیقت پر عمل کو چھوڑ کر مجازی کی جانب رجوع کیا گیا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔
ایسا اس لئے کیا جائیگا کہ عاقل بالغ کا کلام لغو ہونے سے بچ جائے۔ اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ اگر حقیقت کے مطابق حکم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو بلکہ مشکل اور محال ہو تو صاحبین کے نزدیک مجازی جانب رجوع کرنا درست نہیں ہے بلکہ کلام کو لغو قرار دیا جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک حکم حقیقی سے مجازی جانب رجوع کرنے کے جواز کی شرط یہی ہے کہ حقیقت کے مطابق حکم کرنا ممکن ہو مگر کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو۔
فاذا کانت الخلفیة عنده فی التکلم الخ پس جب امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا صرف تکلم اور تلفظ میں ہو۔
شارحؒ نے اس عبارت میں صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے درمیان اصل مسئلہ میں اختلاف کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔
اور وہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی خلفیت جب صرف تلفظ اور تکلم میں طے شدہ ہے تو ان کے نزدیک مجاز کا لفظ کرنے کے بجائے متکلم کو چاہئے کہ وہ حقیقت ہی کا تکلم کرے کیونکہ قاعدہ کے مطابق الفاظ اپنے موضوع لہ کیلئے وضع کئے گئے ہیں اور عادت یہی ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی مراد لئے جاتے ہیں ترک نہیں کئے جاتے تو پھر وہ ایسی کون سی ضرورت درپیش ہے جس کی وجہ سے قلب موضوع کیا جائے کہ حقیقت چھوڑ کر لفظ کے مجازی معنے کو مراد لیا جائے اور جب کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو اس حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعملہ ہی پر عمل کیا جائے گا کیونکہ مجاز کے مقابلے میں حقیقت کا لفظ ہی بہتر ہے۔ اس لئے کہ لفظ حقیقی معنے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ عادۃً مستعمل بھی ہیں انکو ترک نہیں کیا گیا ہے لہٰذا لفظ کے حقیقی معنے کو چھوڑ کر مجازی معنے مراد لینے کی جانب رجوع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور جب مجاز کی جانب جانے اور اس پر عمل کرنے کی حاجت نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائے گا اس لئے حقیقت مستعملہ پر ہی عمل کیا جائے گا اور یہی بہتر اور اولیٰ ہے۔

صاحبینؒ کا جواب: جب حکم کے اندر مجاز حقیقت کا نائب ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح

رہ گئی سب تو مجاز پر عمل کرنا افضل ہوگا۔ اب یہ سوال کہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر فوقیت دینا کیوں ہے۔ تو اول جواب یہ دیا گیا ہے کہ مجاز کا استعمال بمقابلہ حقیقت زائد ہے۔ دوسرے یہ کہ معنی مجازی ایسے معنی ہیں جس میں حقیقی معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ یعنی مجازی معنی حقیقی معنی کو عام اور شامل ہیں اسلئے ضرورت کی بناء پر مجاز پر عمل کیا گیا اور حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے۔

خلاصۂ جواب صاحبینؒ کا یہ نکلا کہ مجاز چونکہ متعارف بین الناس ہے اس لئے عمل کرنا اس پر بہتر ہے۔ دوسرے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مجازی معنی عموم مجاز پر مشتمل ہیں جس کے اندر حقیقت بھی داخل ہے۔

وَيَظْهَرُ الخِلَافُ فِي قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِي أَيْ تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الخِلَافِ بَيْنَ أَبِي حَنِيفَةَ وَصَاحِبَيْهِ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ هٰذَا ابْنِي وَالحَالُ أَنَّ العَبْدَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنَ القَائِلِ حَيْثُ يَعْتِقُ العَبْدُ عِنْدَهُ لَا عِنْدَهُمَا فَإِنَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ هٰذَا الكَلَامُ صَحِيحٌ بِعِبَارَتِهِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ مُبْتَدَأً وَخَبَرًا مَوْضُوعًا لِإِثْبَاتِ الحُكْمِ وَلَيْسَ مَعْنَى كَوْنِهِ صَحِيحًا اسْتِقَامَةَ العَرَبِيَّةِ فَقَطْ كَمَا ظَنَّهُ عُلَمَاؤُنَا لِأَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ أَوْ أُخْلَقَ أَنَّهُ كَلَامٌ بَاطِلٌ لَا يَصِحُّ تَكَلُّمُهُ مَعَ أَنَّهُ بِحَسَبِ العَرَبِيَّةِ صَحِيحٌ بَلْ مَعْنَاهُ أَنْ يَكُونَ صَحِيحًا بِعِبَارَتِهِ وَتَسْتَقِيمُ التَّرْجَمَةُ المَفْهُومَةُ مِنْهُ لُغَةً المَعْرُوفَةُ عَقْلًا فَقَوْلُهُ أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ أَوْ أُخْلَقَ لَيْسَ كَذٰلِكَ بِخِلَافِ قَوْلِهِ هٰذَا ابْنِي فَإِنَّهُ صَحِيحٌ مَعَ تَرْجَمَتِهِ وَإِنَّمَا الِاسْتِحَالَةُ جَاءَتْ مِنْ أَجْلِ أَنَّ السِّنَّ يَأْبَاهُ أَكْبَرُ مِنَ القَائِلِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ العَبْدُ الأَكْبَرُ مِنِّي ابْنِي لَغَا هٰذَا الكَلَامُ فَلِذٰلِكَ كَانَ قَوْلُهُ هٰذَا ابْنِي صَحِيحًا مِنْ حَيْثُ العَرَبِيَّةِ وَالتَّرْجَمَةِ وَكَانَ المَعْنَى الحَقِيقِيُّ مُحَالًا بِالنَّظَرِ إِلَى الخَارِجِ فَيُصَارُ إِلَى المَجَازِ لِئَلَّا يَلْغُو الكَلَامُ وَهُوَ العِتْقُ مِنْ حِينِ مِلْكِهِ لِأَنَّ الِابْنَ يَكُونُ حُرًّا عَلَى الأَبِ دَائِمًا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَتِ الخَلِيفَةُ فِي الحُكْمِ وَكَانَ إِمْكَانُ المَعْنَى الحَقِيقِيِّ شَرْطًا لِصِحَّةِ المَجَازِ يَلْغُو هٰذَا الكَلَامُ لِأَنَّ البُنُوَّةَ مِنَ الأَصْغَرِ سِنًّا لَا يُمْكِنُ حَتَّى يُحْمَلَ عَلَى المَجَازِ الَّذِي هُوَ العِتْقُ

ترجمہ

اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول "ہذا ابنی" (یہ میرا بیٹا ہے) میں جو اپنے اس غلام سے اس نے کہا جو اس سے عمر میں بڑا ہے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یعنی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ کسی شخص کے اس قول میں ظاہر ہو جاتا ہے جو وہ اپنے غلام کیلئے کہتا ہے ہذا ابنی اور حال یہ ہے کہ غلام عمر میں قائل سے بڑا ہے کیونکہ غلام امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا نہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ کلام اپنی عبارت میں درست ہے اس حیثیت سے کہ اس میں مبتدا اور خبر ہے اور حکم کو ثابت کرنے کیلئے وضع کیا

گیا ہے۔ امام صاحبؒ کے قول کے معنی کہ کلام عربیت میں صحیح ہو یہ نہیں ہے کہ عربیت ہی میں صرف درست ہو جیسا کہ بعض
علماء نے گمان کیا ہے اس لئے کہ امام صاحبؒ نے فرمایا اس شخص کے قول کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا اعتقتک
قبل ان اُخلق او اُخلق (میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے آزاد کیا) تو یہ کلام باطل ہے۔ اس کا حکم صحیح نہیں ہے باوجودیکہ
یہ کلام عربیت کے لحاظ سے بھی صحیح ہے اور اس کے معنی عبارت سے درست ہیں اور وہ ترجمہ جو اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے
لفظ وہ بھی صحیح ہے اور عقلاً محال بھی نہیں ہے پس اس کا قول اعتقتک قبل ان اُخلق یا اُخلق ایسا نہیں ہے کیونکہ اس
کا لغوی ترجمہ عقلاً محال ہے۔ بخلاف اس کے قول "ہذا ابنی" کے کہ وہ عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے درست ہے البتہ استحالہ
اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ مشار الیہ تامل سے عمر میں بڑا ہے اس لئے اگر آقا یہ الفاظ کہتا "العبد الاکبر سنا منی ابنی" (وہ غلام جو
مجھ سے بڑا ہے میرا بیٹا ہے) تو کلام لغو ہو جاتا پس جب اس کا قول "ہذا ابنی" بحیثیت عربی و ترجمہ کے درست ہے اور محال
ہے کہ معنی حقیقی مراد لیا جائے دیکھتے ہوئے محال ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیا گیا تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور وہ اس کا مالک
ہونے کے وقت غلام کی آزادی ہے کیونکہ بیٹا باپ پر دائمی طور پر آزاد ہوتا ہے۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جبکہ
قائم مقام اور خلیفہ ہونا حکم میں ہے اور مجاز کے صحیح ہونے کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے تو یہ کلام لغو ہو گیا۔
کیونکہ عمر میں جو چھوٹا ہو اس سے کسی ایسے کا بیٹا ہونا جو عمر میں بڑا ہو ممکن نہیں ہے تاکہ مجاز پر محمول کیا جائے اور
وہ آزادی ہے۔

تشریح: ابھی اوپر صاحبینؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان اس اختلاف کو بیان کیا گیا ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ
ہے۔ اور کس جہت سے خلیفہ ہے ایک نے تکلم میں خلیفہ مانا دوسرے نے حکم میں خلیفہ اور نائب
قرار دیا ہے۔ اس عبارت میں مذکورہ اختلاف کی ایک مثال بطور نتیجہ ذکر کی گئی ہے۔ مثلاً کسی آقا
نے اپنے غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ھذا ابنی" (یہ میرا بیٹا ہے) اور حال یہ ہے کہ مشار الیہ غلام عمر کے
لحاظ سے آقا سے کافی بڑا ہے یا پھر کم از کم مولیٰ کی عمر کے برابر ہے یعنی مثلاً دونوں تیس تیس برس کے ہیں تو حضرت
امام صاحبؒ نے فرمایا اس قول کی بناء پر غلام مذکورہ تا پر آزاد ہو جائے گا۔ اور حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ غلام
آزاد نہیں ہوگا۔ امام صاحبؒ نے فرمایا ھذا ابنی مبتدا و خبر پر مشتمل ہے اور عربی قاعدے کے لحاظ سے اس کلام کا تکلم
درست ہے لہٰذا اس کلام کی حقیقت کا تکلم صحیح ہے اس لئے حکم کو ثابت کرنے کیلئے درست ہے اور اس کا تلفظ
کرنا بھی درست ہے۔

تکلم بالحقیقت کے صحیح ہونے کا مطلب: بقول شارح ملا جیونؒ نے فرمایا تکلم میں صحیح ہونے کے معنی صرف یہی
نہیں ہیں یہ کلام نحوی قاعدہ سے ترکیب میں درست ہے یعنی ایک مبتدا ہے اور دوسرا خبر ہے اور دونوں مل کر جملہ اسمیہ
ہے صرف اس قدر صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک مثال ایسی ہے جو نحوی عربیت کے قواعد سے درست ہے مگر وہ کلام لغو
ہے وہاں مجاز پر عمل نہیں کیا جا سکتا مثلاً کسی نے اپنے غلام سے یہ بات کہی کہ میں نے تجھ کو اپنے پیدا ہونے سے پہلے
ہی آزاد کر دیا۔ یا یہ کہا کہ میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے آزاد کیا تو بقول حضرت امام صاحبؒ کے یہاں اس کا کلام باطل

کے نزدیک مجاز حکم کے اندر حقیقت کا نائب ہوتا ہے اور مجاز کے صحیح ہونے کے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگیا اسلئے کہ یہ محال ہے کہ دس سال کے موٹے سے بیس برس کا غلام پیدا ہو۔

لَا يُقَالُ يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهٗ زَيْدٌ اَسَدٌ لَغْوًا عِنْدَهُمَا لِامْتِنَاعِ الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ مَجَازٌ بَلْ حَقِيْقَةٌ بِحَذْفِ حَرْفِ التَّشْبِيْهِ اَيْ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَاَمَّا قَوْلُهٗ رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مَجَازًا لٰكِنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالْحَقِيْقَةِ صِحَّةُ الرُّؤْيَةِ لَا كَوْنُهٗ اَسَدًا حَتّٰى يَلْزَمَ الْمُحَالُ قَصْدًا اَوْ قِيْلَ يُمْكِنُ كَوْنُهٗ اَسَدًا بِالْمَسْخِ وَهُوَ بَعِيْدٌ

ترجمہ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہی مناسب ہے کہ اس کا قول زید اسد لغو ہو۔ کیونکہ حقیقت ممکن نہیں ہے کیونکہ ہم اس کو مجاز تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ حقیقت ہے اور حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے یعنی زید کالاسد تھا۔ اور رہ گیا اس کا قول رأیت اسدا یرمی تو یہ قول اگرچہ مجاز ہے لیکن حقیقت بول کر مقصود رؤیت تھی نہ کہ اس کا اسد ہونا تاکہ قصداً محال لازم آئے۔ اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ زید کا اسد ہونا ممکن ہے مسخ کے بعد لیکن زید کا مسخ ہو کر شیر بن جانا عقل سے بعید ہے اور شریعت محمدیہ میں مسخ منع ہے۔

تشریح **صاحبینؒ کے قول پر اعتراض**:۔ اعتراض یہ ہے کہ ان کے قول پر زید اسد لغو ہونا چاہئے اور لغو ہے اس لئے کہ مجاز کی صحت کے لئے ان کے نزدیک معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے جب کہ زید اسد یعنی زید شیر ہے۔ یعنی زید کا شیر اور حیوان مفترس ہونا ممکن نہیں ہے۔ تو مجاز کی جانب رجوع کرنا صحیح نہیں اور یہ کلام لغو ہے۔

جواب:۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان کی جانب سے اس مقدر سوال کا جواب اپنی عبارت میں تحریر فرمایا ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ زید اسدٌ مجاز کی مثال ہے بلکہ یہ کلام حقیقت ہے اور کاف تشبیہ کا اس میں محذوف ہے یعنی زیدٌ کالاسد (زید شیر کی طرح بہادر ہے) اور یہ کلام جب حقیقت ہے تو مجاز کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے۔

رأیتُ اسداً یرمی (میں نے شیر کو تیر چلاتے ہوئے دیکھا) تو یہ جملہ البتہ مجاز ہے اور اسد سے رجل شجاع مراد ہے جس پر لفظ یرمی قرینہ ہے اس لئے کہ تیر چلانا شیر سے ممکن ہے۔ یہ کلام مرد کا ہے اور اس جگہ رجل شجاع ہے لہٰذا یرمی کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ رأیتُ اسداً یرمی میں مجاز مراد ہے اور مجاز کے صحیح ہونے کی شرط یعنی حقیقی معنی کا ممکن ہونا اس میں موجود ہے۔ اس لئے کہ رأیت اسدا یرمی کے قائل کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ اس نے اس کو دیکھا ہے۔ جس کو دیکھا وہ شیر ہے۔ یہ خبر دینا مقصود نہیں ہے اسی لئے مجاز کی جانب رجوع کرنا بھی درست ہے اور رأیت اسدا یرمی کو لغو نہ قرار دیا جائے گا۔

دوسرا جواب:۔ بعض نے اس مثال میں رجل شجاع کے بجائے اسد کو حقیقی معنی میں مراد لینا ممکن قرار

(یہ میری بیٹی ہے) کہے۔ حالانکہ وہ عورت مشہور النسب والی ہے۔ وہ اس قائل جیسے مرد سے اس جیسی عورت پیدا ہوتی ہو۔ یا عورت مرد سے عمر میں بڑی ہو حتیٰ کہ اس کے قول سے حرمت بھی ثابت نہ ہوگی کیونکہ جب عورت کا نسب معروف ومشہور ہو تو اس کا اس مرد کی بیٹی ہونا محال ہے اگرچہ بیوی عمر میں شوہر سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اور ایسے ہی جب بیوی شوہر سے عمر میں بڑی ہو تو محال ہے کہ یہ عورت اس کی بیٹی ہو سکے پس معنی حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور جب معنی مجازی کا متعذر ہونا پس اس لئے کہ اگر قول مذکور (ہذہ بنتی) مجاز ہو تو انت طالق سے مجاز ہوگا لیکن یہ باطل ہے۔ کیونکہ طلاق سابق میں نکاح کے صحیح ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور حرمت (بیٹی ہونا) نکاح کے دائمی حرام ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔ پس جب ہذہ بنتی انت طالق سے مجاز نہ ہوا تو اس قول سے حرمت بھی واقع نہ ہوگی۔ یہ کلام لغو قرار دیا جائے گا لیکن فقہاء نے کہا ہے کہ اگر شوہر اس پر اصرار کرے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق پیدا کرے گا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت ہوئی ہے بلکہ اصرار کرنے کی وجہ سے شوہر ظالم بن گیا اس کے حق میں جماع سے روکنے کی وجہ سے پس تفریق واجب ہے جیسے مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹ گیا ہو) اور عنین (نامرد) میں۔ پس ماتن کا قول "والاکبر سنا منہ" معروفۃ النسب پر عطف ہے اور اس کا قول "والولد لمثلہ" معروفۃ النسب سے حال واقع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عورت کا معروفۃ النسب ہونا ضروری ہے جبکہ اس جیسی عورت شوہر سے پیدا ہو سکتی ہو اور بیوی کی عمر کم ہو۔ یا پھر بیوی عمر میں شوہر سے بڑی ہو تاکہ حقیقت متعذر ہو جائے پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ نہ پائی گئیں مثلاً عورت مجہولۃ النسب ہو اور عمر میں بڑی بھی نہ ہو تو بیوی کا نسب شوہر کے ساتھ ثابت ہو جائے گا۔ پس وہ جو کہا گیا ہے کہ مصنف کا قول "والاکبر سنا منہ" کا عطف اس کے قول "والولد لمثلہ" پر ہے محض توہم ہے اور بعض نے کہا ہے کہ مجہولۃ النسب عورت میں بھی یہی حکم ہے حتیٰ کہ عورت شوہر پر حرام نہ ہوگی اس لئے کہ اقرار بالنسب سے رجوع اقرار کی تصدیق سے پہلے درست ہے اور اس قول کے مقتضے پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے جب تک وہ قیود کو مؤکد نہ کردے۔

تشریح

ماتن علیہ الرحمہ صاحب منار نے کہا کبھی کبھی حقیقت و مجاز دونوں بیک وقت محال ہوتے ہیں تو دونوں معنی پر عمل کرنا متعذر ہو جاتا ہے اور کلام ایسے وقت میں لغو قرار دیا جاتا ہے کیونکہ کلام کی وضع افادۂ معانی کیلئے ہے جب وہ کوئی معنی ہی نہ دے گا تو لغو ہو جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ حقیقت و مجاز دونوں کے حکم متعذر ہوں تو چونکہ ان پر عمل کرنا دشوار ہوگا اس لئے کلام لغو قرار دیا جائے گا۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنی بیوی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذہ بنتی" (یہ میری لڑکی ہے) جب کہ اس عورت کا نسب شوہر کے علاوہ دوسرے سے مشہور ہے اگرچہ بیوی عمر میں اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسے مرد سے اس جیسی عورت پیدا ہو سکتی ہے مثلاً مرد کی عمر ۵۰ برس اور عورت کی عمر ۱۵ برس کی ہو۔ دوسری صورت یہ بھی ہے کہ اس جیسے مرد سے اس جیسی عورت پیدا نہ ہو سکتی ہو مثلاً مرد کی عمر ۲۰ برس اور عورت کی عمر ۲۵ برس کی ہو تو ان دونوں ہی صورتوں میں اس کلام سے عورت حرام نہ ہوگی۔

وجہ اول: اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب دوسرے مرد سے مشہور ہے تو اس عورت کا قائل کی لڑکی ہونا محال اور ناممکن ہے۔

شارح نور الانوار کی تحقیق: ھذہ بنتی کے ظاہری معنے متعذر ہیں کیونکہ اول تو عورت کا نسب دوسرے سے مشہور ہے۔ پھر عورت عمر میں اس سے بڑی بھی ہے لہٰذا اس کلام کے حقیقی معنے پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔ اور جہاں تک ھذہ بنتی کے معنے مجازی کا تعین ہے تو اس قول کے مجازی معنے ہیں ھذہ بمنزلۃ بنتی۔ یعنی ھذہ طالق اس لئے کہ ھذہ بنتی مستلزم ہے انت طالق کو کیونکہ ھذہ بنتی لڑکی ہونے کی وجہ سے حرمت پر دال ہے اور ھذہ طالق کو بھی حرمت نکاح ثابت ہوتی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ حرمت بنت کیلئے باپ پر حرام ہے اور مطلقہ بعد طلاق کے حرام ہوتی ہے۔

لہٰذا ھذہ بنتی سے اگر کہنے والا حرمت ثابت کرنا چاہے تو حرمت طلاق ثابت کر سکتا ہے یعنی اس کی نیت یہ ہے کہ وہ منکوحہ کو طلاق دیکر اپنے اوپر حرام کرے۔ لہٰذا ھذہ بنتی کو اگر یہ زیر مجوز کیا جائے گا تو انت طالق کے معنے پر محمول کیا جائیگا مگر مشکل یہ ہے کہ اس جگہ مجاز بھی متعذر ہے۔ اس وجہ سے کہ بیٹی ہونا اور طلاق والی ہونا دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے کیونکہ وقوع طلاق کا تقاضہ کہ پہلے نکاح صحیح ہو، اور بیٹی ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ نکاح ہمیشہ کیلئے حرام ہے۔ لہٰذا دونوں کے درمیان منافات پائی گئی۔ اور قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہو۔ ان کے درمیان مجاز جائز اور نہ استعارہ کی گنجائش۔ اس لئے ھذہ بنتی اور ھذہ طالق کے درمیان مجاز جاری نہ ہوگا۔ اور ھذہ بنتی کہہ کر مجازاً ھذہ طالق مراد لینا جائز نہ ہوگا اور کلام کو لغو قرار دیدیا جائے گا۔

فقہاء کی رائے: اس بارے میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ھذہ بنتی کا کہنے والا اگر اپنے اس قول پر اصرار کرے تو قاضی دونوں کے درمیان جدائی کر دیگا کیونکہ اصرار کرنے کی وجہ سے شوہر نے ظلم کیا اس لئے کہ جب وہ بیوی کو ھذہ بنتی کہنے پر مصر ہوگا تو حقوق زوجیت ادا نہ کر سکے گا اور نتیجۃً بیوی معلقہ بن کر رہ جائیگی کیونکہ ایک طرف بنتی کہنے کی وجہ سے شوہر اس سے جماع نہیں کرتا دوسری جانب یہ عورت اپنا دوسرا نکاح بھی نہیں کر سکتی۔ اس کو مطلقہ نہیں کہا جا سکتا اس لئے یہ عورت کالمعلقہ ہوگی۔

اور عورت (بیوی) کو معلق رکھنے والا شوہر ظالم ہے اور عورت مظلومہ ہے اور مظلومہ سے ظلم کو دور کرنا وقت کے قاضی کا فریضہ ہے اسلئے رفع ظلم و ستم کے لئے یہ قاضی دونوں میں تفریق کرا دے گا۔

شرعاً رفع ظلم کی ایک مثال: اصحاب الجب والعنۃ جیسے مقطوع الذکر اور عنین میں رفع ظلم کیلئے قاضی تفریق کرا دیتا ہے۔ اسی طرح ھذہ بنتی پر اصرار کرنیوالے شوہر کا حال ہے کہ وہ میاں بیوی میں تفریق کرا دیگا۔

مقطوع الذکر اور عنین کے احکام میں فرق: وہ شوہر جس کا عضو تناسل جڑ سے کٹا ہوا ہو اس قسم کے استفادہ کے قابل ہی نہ ہو کیونکہ وہ موجود ہی نہیں۔ عورت اگر اس سے جدائی کی درخواست قاضی کو

دیگی تو قاضی تحقیق حال کے بعد فوراً تفریق کر دیگا کیونکہ مہلت دینے کی اس میں گنجائش ہی نہیں۔

البتہ وہ شوہر جس کا عضو تناسل موجود ہو مگر کسی مرض کی وجہ سے یا پیدائشی طور پر اس میں استادگی نہ ہوتی ہو اور وہ جماع کے قابل نہ ہو تو قاضی اس کو علاج معالجہ کی درخواست پر مہلت دے سکتا ہے جس کی مدت کم از کم ایک برس فقہاء نے لکھی ہے۔ اگر اس مدت میں عنین نے صحبت کر لی تو فبہا ورنہ عنین سے طلاق لے لی جائیگی اور طلاق نہ دینے کی صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دیگا۔

قولہ او اکبر سنا منہ الخ: پس ماتن کا قول درآں حالیکہ بیوی شوہر سے عمر میں بڑی ہو۔ اس جملے کا تعلق اس کے قول "معروفۃ النسب" سے ہے۔ یعنی نحوی ترکیب کے لحاظ سے یہ جملہ معروفۃ النسب پر عطف ہے اور اس کا قول "ولد لمثلہ" حال واقع ہے اس کے قول معروفۃ النسب سے۔ یعنی شارحؒ نے ماتن کی عبارت کی نحوی تحقیق فرمائی ہے۔ فرمایا اس کے قول اکبر سنا منہ (عورت شوہر سے عمر میں بڑی ہو) اس کا قول کا عطف ماقبل کی عبارت معروفۃ النسب پر کیا گیا ہے اور قول قولہ ولد معروفۃ النسب سے حال واقع ہے۔ اس ترکیب نحوی کے بعد عبارت کا ترجمہ و مطلب یہ ہوگا۔ شوہر نے جس عورت کو ہذہ بنتی کہا ہے اس کا نسب دوسرے سے مشہور ہو۔ یعنی کسی دوسرے کی لڑکی ہو نسب کو معلوم ہو اور اس عمر کی عورت اس جیسے شوہر سے پیدا ہو سکتی ہو۔ یعنی عورت کی عمر کم ہو اور شوہر کی عمر زائد ہو۔ یا یہ صورت ہو کہ شوہر کی عمر کم اور عورت کی عمر اس سے زائد ہو۔

مذکورہ ان دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔ اول صورت میں عورت کے نسب کے مشہور ہونیکی بنا پر، اور دوسری صورت میں عورت کی عمر کے زائد اور شوہر کی عمر کے اس سے کم ہونیکی وجہ سے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی صورت ایسی ہو کہ یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں۔ مثلاً عورت کا نسب معروف نہ ہو اور عورت کی عمر شوہر سے کم ہو زائد نہ ہو تو ہذہ بنتی کہنے کی بنا پر اس عورت کا نسب اس مرد سے ثابت مان لیا جائیگا۔ چنانچہ قاضی دونوں میں تفریق کرا دے گا۔

دوسرا احتمال:۔ شارح نے کہا بعض کا قول ہے کہ ماتن کا قول "او اکبر سنا منہ" ماتن کے قول "ولد لمثلہ" پر عطف ہے۔ اس کا اعتبار نہیں ہے۔ اس لئے کہ عورت جب معروف النسب ہو تو اس کا شوہر کی بیٹی ہونا محال ہے اگرچہ عورت شوہر سے عمر میں چھوٹی ہی کیوں نہ ہو گویا حاصل یہ ہے کہ معروفۃ النسب کی قید کے بعد اکبر سنا منہ کہنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ عورت خواہ عمر میں چھوٹی ہو یا بڑی ہر حال میں ایک ہی حکم ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ ذٰلِكَ فِي بَيَانِ قَرَائِنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَتَرْكِ الْحَقِيْقَةِ وَهِيَ خمسة اولها ما قال والحقيقة تترك بدلالة العادة كما لو نذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله واذا كان صائما فليصل اى ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة

بالعبادة المعهودة وهو معنا ه الاول فان قال اصلي لله علي ان اصلي يجب عليه الصلوٰة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى اسم عبادة المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج يجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمها سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا او نحوها كما ذكرنا قوله لا اضع قدمي في دار فلان على ما مر

ترجمہ پھر مصنف نے اس مک کے بعد ان قرائن کا ذکر شروع فرمایا جہاں مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت ترک کر دی جاتی ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ اور حقیقت کبھی ترک کر دی جاتی ہے یا عادت کی دلالت کی وجہ سے جیسے صلوٰۃ دونوں کی قدرت میں۔ جیسے کہ صلوٰۃ کے لغوی معنے دعا کے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ۔ دعا کرو۔ یہاں دعا حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر دعا کرو یعنی درود بھیجو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول واذا کان صائما فلیصل میں صلوٰۃ کے یہی معنے ہیں پھر اس لفظ کو ارکان مخصوصہ اور متعینہ عبادت کی طرف نقل کیا گیا اور معنی اول ترک کر دیئے گئے پس اگر کوئی شخص نذر مانے اور کہے ہللہ علی ان اصلی تو اس پر نماز واجب ہوگی نہ دعا واجب ہوگی۔ ایسے ہی لفظ حج لغت میں قصد اور ارادہ کے ہیں مطلقاً۔ پھر اس کو شریعت میں نقل کیا گیا مکہ میں متعینہ مناسک اور ارکان کی طرف۔ جیسے اگر کسی نے نذر کی اور کہا للہ علی ان احج تو اس پر حج کی متعین عبادت واجب ہوگی۔ اسی حکم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جو شرعاً یا عرفاً نقل کئے گئے ہیں خواہ خاص ہوں یا نہ ہوں۔ اسی طرح اس کا قول لا اضع قدمی فی دار فلان ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

تشریح جن وجوہ واسباب کی بنا پر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے یہاں سے انہی اسباب کا ذکر کیا جاتا ہے۔ مصنف نے وہ پانچ اسباب و قرائن ذکر فرمائے ہیں جہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔

وہ پانچ مقامات یہ ہیں۔ عادت کی دلالت۔ فی نفسہٖ لفظ کی دلالت۔ سیاق کلام کی دلالت۔ متکلم کے حال کی دلالت۔ محل کلام کی دلالت۔

تفصیلات ۔ والحقیقة تترک الخ۔ حقیقت کبھی عادت کی دلالت کی وجہ سے ترک کر دی جاتی ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔ عادت کی دلالت کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس عادت کی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنے ترک کر دیئے جاتے ہیں اور مجازی معنے پر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ کلام کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ دوسرا کو سمجھا جا سکے۔ پس جب کلام عرف و عادت میں کسی چیز کے لئے استعمال کیا جائے اور لغوی معنے سے اس کو منتقل کر لیا گیا ہو تو اس عادت اور عرف کی دلالت کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے لغوی اور حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں مگر یہ اس وقت ہے جب لفظ کے حقیقی معنے مستعمل نہ ہوں۔ پس اگر لفظ کے معنی حقیقی مستعمل ہوں تو امام صاحبؒ کے نزدیک لفظ کے معنے حقیقی مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اور مجازی معنے جو متعارف ہوں ان پر عمل کرنا افضل نہیں ہے۔

مثلاً کسی نے صلوٰۃ اور حج کی نذر مانی تو اس سے صلوٰۃ مخصوصہ قرأت، قیام، رکوع، سجود وغیرہ۔ اور حج سے شعائر معلومہ کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لغت میں صلوٰۃ کے معنی صرف دعا کے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یاایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما" اور حدیث میں وارد ہے "ان کان صائما فلیصل" دونوں جگہ صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں۔ اس کے بعد شریعت نے صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ کے مجموعہ یعنی نماز کی جانب نقل کر لیا اور صلوٰۃ کے معنی دعا کے ترک کر دیئے گئے۔ اب جب لفظ صلوٰۃ بولا جاتا ہے تو اس سے ارکان مخصوصہ یعنی مجازی معنی ہی مراد لئے جاتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی نے نذر مانی کہ لِلّٰہِ علیَّ ان اُصلّی تو اس پر نماز پڑھنا واجب ہوگا۔ جب نذر پوری ہوگی ورنہ تو نذر پوری نہ ہوگی۔

اسی طرح حج کے معنی لغت میں ارادہ کرنا، قصد کرنا ہیں۔ اس کے بعد شریعت نے ارکان مخصوصہ اور مخصوص عبادت کیفیت اس لفظ کو نقل کر لیا جو ارکان مکہ مکرمہ اور مخصوص مقامات پر ادا کئے جاتے ہیں اب جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو ہر مسلمان کا ذہن انہیں معنی مجازی کی جانب منتقل ہوتا ہے لغوی معنی کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر کسی نے نذر مانی کہ لِلّٰہِ علیَّ ان احج (خدا کے لئے مجھ پر حج واجب ہے) تو اس سے اصطلاحی حج ہی مراد لیا جائے گا، لغوی معنی قصد کرنے کے مراد نہیں لئے جائیں گے۔

وفی حکمہما سائر الالفاظ المنقولۃ الخ۔ فاضل شارح نے فرمایا جس طرح صلوٰۃ اور حج کا حکم آپ نے سنا یہی حکم تمام ان الفاظ کا ہے جن کے معنی لغت میں دوسرے اور شرعاً دوسرے ہیں۔ یا عرف عام یا عرف خاص میں ان کے معانی ہیں۔ وہی معنی مراد لئے جائیں گے اور حقیقت لغویہ کو ترک کر دیا جائیگا۔

پھر شارح علیہ الرحمہ نے ماضی کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا۔ سابق میں و اللّٰہ لا اضع قدمی فی دار فلان میں بھی عرف عام کی دلالت کی وجہ سے وضع قدم کے حقیقی معنی ننگے پیروں داخل ہونے کو ترک کر کے مطلق دخول کے معنی لئے گئے ہیں۔ اور وضع قدم کے معنی مطلق دخول کے مجازی معنی ہیں۔

وبدلالۃ اللفظ فی نفسہ ای باعتبار ما اخذ منہ اشتقاقہ ومادۃ حروفہ لا باعتبار اطلاقہ بان کان اللفظ مثلاً موضوعاً لمعنی فیہ قوۃ فیخرج ما یوجد فیہ ذلک المعنی ناقصاً او المعنی فیہ نقصان وضعف فیخرج ما وجد فیہ ذلک المعنی زائداً ویسمی ہذا مشککاً ویعبر عنہ صاحب التوضیح بکون بعض الافراد اولی زائداً او ناقصاً۔

ترجمہ اور فی نفسہ لفظ کی دلالت کی وجہ سے (حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں) مطلب یہ ہے کہ لفظ کے ماخذ اور اس کے حروف اور ان کے اعتبار سے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں نہ کہ اطلاق لفظ کی وجہ سے مثلاً ایک لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں قوت و شدت پائی جاتی ہے پس وہ معنی خارج ہو جائیں گے جن میں اس سے نقص پایا جاتا ہو یا ضعف پایا جاتا ہو پس جس لفظ میں معنی زیادہ ہوں گے وہ بھی خارج

ہو جائیگا جیسے لفظ کو مشکک کہا جاتا ہے اور اس کی تعبیر صاحب توضیح نے اس طرح کی ہے کہ کبھی بعض افراد ذاتاً ناقص

تشریح

فی نفسہ لفظ کی دلالت کی وجہ سے اس لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ فی نفسہ کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے سیاق و سباق و عادت کیطرف نظر کئے بغیر لفظ کے اصل مادہ جس سے اس لفظ کو مشتق کیا گیا ہے۔ اسی کی بنا پر اس کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لفظ لحم ہے۔ اس کے مادہ میں شدت و قوت داخل ہے پس جب لفظ میں یہ قوت نہ پائی جاتی ہو یا ناقص پائی جاتی ہو اس پر یہ لفظ دلالت نہیں کریگا۔ چنانچہ مچھلی کے گوشت پر لحم کا حکم عائد نہ کیا جائیگا کیونکہ مچھلی کے گوشت پر لحم کے معنے ضعف کے ساتھ یا ناقص پائے جاتے ہیں۔ ایسے لفظ کو ان کی اصطلاح میں مشکک بھی کہا جاتا ہے۔

مشکک: منطق کی اصطلاح میں وہ کلی ہے جو اپنے افراد پر شدت و ضعف، اول آخر، اولی و لااولی وغیرہ کے فرق کے ساتھ دلالت کرے یا صادق آئے۔

فَالْأَوَّلُ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَلَا يَحْنَثُ بِأَكْلِ لَحْمِ السَّمَكِ وَقَوْلُهُ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ فَإِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَكَ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْالْتِحَامِ وَهُوَ الشِّدَّةُ وَلَا شِدَّةَ إِلَّا بِالدَّمِ وَالسَّمَكُ لَا دَمَ فِيهِ لِأَنَّ الدَّمَوِيَّ لَا يَسْكُنُ الْمَاءَ وَلَا يَعِيشُ فِيهِ فَلَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا الْمُطْلَقُ لَحْمَ السَّمَكِ وَإِنْ كَانَ أُطْلِقَ عَلَيْهِ فِي الْقُرْآنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَبِهٖ تَمَسَّكَ مَالِكٌ فِي أَنَّهُ يَحْنَثُ بِأَكْلِ لَحْمِ السَّمَكِ وَنَحْنُ نَقُولُ لَا يَحْنَثُ بِهٖ لِأَجْلِ مَأْخَذِ اللَّفْظِ وَلِأَنَّ بَائِعَهَا لَا يُسَمّٰى فِي الْعُرْفِ بَائِعَ اللَّحْمِ وَلَفْظُ مَمْلُوكٍ فِي قَوْلِهِ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ لِأَنَّهُ إِنَّمَا كَانَ مَمْلُوكًا كَامِلًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ يَدًا وَرَقَبَةً فَيَتَنَاوَلُ الْمُدَبَّرَ وَأُمَّ الْوَلَدِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ لِأَنَّهُ مَمْلُوكٌ رَقَبَةً حُرٌّ يَدًا فَكَانَ نَاقِصًا فِي مَعْنَى الْمَمْلُوكِيَّةِ۔

ترجمہ

پس اول صورت کی مثال جیسے کسی نے قسم کھائی "لا یاکل لحما" پس یہ قسم مچھلی کو شامل نہ ہوگی۔ اور اس کا قول "کل مملوک لی حر" میں مکاتب شامل نہ ہوگا کیونکہ لفظ لحم مچھلی کو شامل نہیں کیونکہ لحم مشتق ہے التحام سے جس کے معنے شدت کے ہیں اور شدت بغیر خون کے نہیں ہوتی اور مچھلی میں خون ہی نہیں ہوتا کیونکہ خون والا جانور پانی میں سکونت اختیار نہیں کرتا اور نہ اس میں زندگی بسر کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگرچہ قرآن مجید میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا استعمال کیا گیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "لتاکلوا منہ لحما طریا" اور اسی سے امام مالک رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے کہ قسم کھانے والا مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائیگا۔ اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا لفظ کے ماخذ کو پیش نظر

سمجھے ہوئے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عرف میں مچھلی کے فروخت کرنے والے کو بائع اللحم نہیں کہتے اور کل مملوک لی حر کی قسم میں لفظ مملوک مکاتب کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکاتب یداً اور رقبۃً دونوں اعتبارات سے پورے طور پر ملکیت میں داخل نہیں ہے لہٰذا کل مملوک کے تحت مدبر اور ام ولد شامل ہو جائیں گے اور مکاتب شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب رقبہ کے لحاظ سے مملوک ہے مگر ید کے لحاظ سے وہ آزاد ہے لہٰذا وہ مملوکیت میں ناقص ہے۔

تشریح فالاول الخ لفظ کی نفس دلالت کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے اصل وضع میں بنایا گیا ہو جس میں قوت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ دوسری قسم لفظ کی نفس دلالت کے یہ معنی ہیں کہ لفظ اصل وضع میں ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جس میں فی نفسہ ضعف ہو یا پھر نقصان اور کمی ہو۔ اول کی مثال میں شارح نے لحم ذکر کیا ہے۔ یعنی ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت (لحم) نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی مگر شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے قسم کھاتے وقت کوئی نیت نہ ہو۔ اگر قسم کھاتے وقت اس نے مچھلی کے گوشت کی نیت بھی کرلی تھی تو اب وہ گوشت اور مچھلی دونوں کے کھانے سے حانث ہو جائیگا۔ اور اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تھی تو صرف گوشت کے کھانے پر حانث نہ ہوگا۔ مچھلی اس کی قسم سے خارج ہوگی۔ اگر کھائے گا تو حانث نہ ہوگا۔

دوسری مثال۔ ایک آدمی نے قسم کھائی کہ میرے جتنے مملوک ہیں تو وہ آزاد ہیں مملوک کے تحت مکاتب شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ مکاتب کے اندر مالک کی ملکیت تام نہیں ہوتی۔ بدل کتابت ادا کرکے وہ غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مکاتب کو خرید و فروخت نہیں کر سکتے وہی حقوق حاصل ہوتے ہیں جو ایک آزاد کو حاصل ہیں۔ جب مملوک (غلام) کو کوئی تصرف کا حق نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مکاتب میں ملکیت ناقص ہی اسی لئے وہ کل مملوک کے تحت داخل نہ ہوگا۔

اس بارے میں امام مالکؒ کا اختلاف: مذکورہ قسم یعنی لا آکل لحما کی قسم کھانے پر اگر اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ حانث ہو جائے گا جیسا کہ قرآن کریم میں اس کا تذکرہ موجود ہے جس میں مچھلی کو لحم طری سے تعبیر کیا گیا ہے۔ معلوم ہوا لحم کا اطلاق مچھلی کے گوشت پر بھی ہوتا ہے۔

فلا یحنث بتناول الخ سے گرمونے یعنی احناف کی جانب سے شارح علام نے جواب دیا۔ لفظ کے ماخذ اشتقاق کو پیش نظر رکھتے ہوئے لحم کا اطلاق مچھلی پر نہیں ہوتا کیونکہ لحم میں شدت ہے وہ خون سے پیدا ہوتا ہے جبکہ مچھلی خون سے پیدا نہیں ہوتی اور مچھلی میں نرمی اور ضعف پایا جاتا ہے۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ بائع لحم اور بائع سمک دونوں الگ الگ افراد ہوتے ہیں۔ بائع سمک کو بائع لحم نہیں کہا جاتا، نہ بائع لحم کو بائع سمک ہی کہا جاتا ہے۔

اعتراض: اشکال کا حاصل یہ ہے کہ کل مملوک لی فہو حر والی صورت میں مکاتب بھی مملوک ہے اس کو کیوں خارج کر دیا گیا۔

جواب: لا یتناول المکاتب الخ شارح نے فرمایا مالک کا قول کل مملوک لی الخ کے تحت مکاتب داخل

ہی نہ تھا تو اس کو خارج کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ وہ مملوک کامل تھا ہی نہیں کیونکہ اس کا ہاتھ آزاد تھا، اس کی گردن آزاد تھی۔ یعنی وہ خرید و فروخت کرسکتا تھا مالک اس کو فروخت نہ کرسکتا تھا لہٰذا وہ معنی مکاتب میں وجہ آزاد ہوتا ہے اس لئے کل مملوک کے تحت داخل نہ ہوگا۔

ہاں اس قول کے تحت مدبر اور ام ولد داخل رہیں گے۔ اور کل مملوک لی فہو حر کے کہنے سے آقا پر یہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ مملوکیت ام ولد اور مدبر میں آقا کی زندگی میں کامل ہوتی ہے۔

شرعی اصطلاح:- مدبر اس غلام کو کہتے ہیں جس سے اس کے آقا نے یہ کہہ دیا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ مدبر کا حکم شرعی یہ ہے کہ یہ مولیٰ کی زندگی میں غلام رہتا ہے مگر مولیٰ کے مر جانے کے بعد آزاد ہو جاتا ہے۔ آقا کے مرنے کے بعد اس غلام کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔ نیز مدبر کو اس کا آقا اپنی زندگی میں آزاد کرنا چاہے تو آزاد کرسکتا ہے اور فروخت کرنا چاہے تو اس کو فروخت نہیں کرسکتا اس لئے کہ موت بہرحال ہر شخص کی یقینی ہے اس لئے اس کے مرجانے کے بعد مدبر کا آزاد ہو جانا بھی یقینی ہے۔ اس لئے مدبر کی بیع جائز نہیں۔

ام ولد:- وہ باندی ہے جس کے بطن سے اس کے مالک آقا کے نطفے سے کوئی اولاد مذکر یا مونث پیدا ہوئی ہو۔

ام ولد کا شرعی حکم:- اس کو آقا اپنی زندگی میں آزاد کرسکتا ہے۔ آقا کے مرجانے کے بعد یہ باندی اس کے لڑکے کی ماں ہے اور لڑکا آزاد ہے اس لئے ماں اس کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جاتی ہے۔

مکاتب:- وہ غلام کہلاتا ہے جس سے اس کے مولیٰ نے کہہ دیا ہو کہ اتنی رقم ادا کردو تو تم آزاد ہو۔

مکاتب کا شرعی حکم:- یہ اجازت پا جانے کے بعد بدل کتابت ادا کرنے کیلئے مکاتب سفر کرسکتا ہے، خرید و فروخت کرسکتا ہے، لین دین کرسکتا ہے، غلام خرید سکتا ہے۔ مگر جب تک بدل کتابت کی معمولی رقم اس کے ذمہ واجب الاداء رہے گی یہ غلام ہی رہے گا آزاد نہ کہلائے گا۔ اگر بدل کتابت کے ادا کرنے سے مکاتب معذوری ظاہر کردے تو اس کو فروخت بھی کیا جاسکتا ہے اور اس پر وراثت بھی جاری ہو سکتی ہے۔

وإن أتى بما ذكرناه بقوله وكذلك: حلف بأن لا يأكل الفاكهة أي عنى المصنف أو بما من المثال الذي إذا حلف لا يأكل الفاكهة فلا يحنث أو لا العنب لأن الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ وذلك كالتابع وزائد على ما يقع به قوام البدن فهو موضوع للتفكه كالعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة فهو أن يكون به قوام البدن ويكتفى بها في بعض الأوقات بالغذاء فلا يدخل في الناقص وأما إدخال الطرار في السارق وإن كان فيه كمال الطرار فيه نقصان من الزائد فلأن فيه الكمال والزيادة أيضا ومعنى الأصل بل مكيس ما من قبيل دلالة النص فيشمله كما اشتمل أف في قوله تعالى ولا تقل لهما أف للضرب والشتم على الزيادة العنب فإنه معتبر لمعنى التفكه مطعوم لما عنده كما بحثت من قبل

معلوم یہ ہوتا ہے کہ طرار سارق کے حکم میں داخل نہ ہوا اور جو سزا سارق کی ہے وہ طرار پر عائد نہ کی جائے یعنی چوری کی طرح گرہ کٹ کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں اس لئے سارق کے معنے ہیں مال محفوظ کا خاموشی سے چرا لینا اور طرار کے معنے ہیں جیتے جاگتے جیتے پھرتے معمولی غفلت پر کسی کی جیب کتر دینا یا جیب سے کچھ نکال لینا۔ تو سارق کے معنے کے مقابلے میں طرار میں معنی زائد پائے جاتے ہیں لہٰذا قوت وضعف کا فرق ہو گیا حالانکہ طرار و سارق دونوں کا حکم ایک ہے یعنی پہلی مرتبہ چوری کرنے پر داہنا ہاتھ کاٹا جاتا۔

سوال مذکور یا اعتراض مذکورہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طرار میں اگرچہ سارق کے مقابلہ میں معنے زائد پائے جاتے ہیں مگر یہ زیادتی با کمال سرقہ کے معنے میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی البتہ مکمل اور تکمیل کرنیوالی تو بن سکتی ہے مثلاً سرقہ پر جب خاموشی سے کسی کے محفوظ مال کے لے لینے سے قطع ید واجب ہے تو بیداری کی حالت میں کسی کی جیب کاٹ دینے سے بدرجۂ اولیٰ قطع ید واجب ہونا چاہئے لہٰذا جب طرار میں معنے کی زیادتی سارق کے مقابلہ میں کسی معنی پر جرم کا اضافہ نہیں کرتی۔

لہٰذا جب السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما کے تحت چور کے ہاتھ کاٹے جا سکتے ہیں تو دلالۃ النص کے ذریعہ طرار میں سرقہ کا حکم جاری کیا جائیگا کیونکہ سرقہ میں اجرام کم درجہ کا ہے تو یہی نص اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ طرار جس میں سرقہ کے مقابلے میں معنی زائد اور جرم بڑا پایا جاتا ہے بدرجۂ اولیٰ ہاتھ کاٹا جانا چاہئے۔

اس قطعی مسئلہ کی ایک مثال :۔ والدین کے بارے میں حکم دیا گیا "ولا تقل لھما اف ولا تنھرھما" (والدین کو اف مت کہو اور نہ ان کو ڈانٹ ڈپٹ کرو) معلوم ہوا والدین سے اظہار ناراضگی کرنا اور ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے ان کو کلمۂ اف کہنا جو اظہار ناراضگی کا سب سے ادنیٰ لفظ ہے جس کی ممانعت وارد ہوئی ہے تو ان کو زدوکوب کرنا بدرجۂ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوگا۔ گویا اف کہنے کی ممانعت عبارۃ النص سے ثابت ہوئی جو ادنیٰ درجہ کا سب لفظ ہے جس سے والدین کو تکلیف پہنچتی ہے تو مارنا پیٹنا جس میں اذیت زائد ہے دلالۃ النص سے ممنوع و حرام ہوئی تو مارنا پیٹنا کلمۂ اف کے معنے میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتے بلکہ اس کیلئے مکمل اور تکمیل کرنیوالے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح اوپر دی گئی مثال سارق اور طرار کی سمجھنی چاہئے۔ طرار کو اگر سارق کی سزا دی جاتی ہے یعنی ہاتھ کاٹا جاتا ہے تو طرار میں سرقہ کے معنی میں اضافہ ہے اس لئے اس کا حکم دلالۃ النص سے ثابت کیا گیا ہے۔ اس کے برخلاف انگور، کھجور اور انار ہیں ان کے معانی میں جو اضافہ یا زیادتی فاکہہ کے معنی کے مقابلہ میں پائی جاتی ہے وہ زیادتی تفکہ کی حقیقت کو تبدیل کر دیتی ہے کیونکہ تفکہ کھانے کے بعد بطور لذت کے تھوڑی سی چیز کے کھانے کو کہتے ہیں جبکہ انار کھجور اور عنب پیٹ بھرنے کیلئے کھائے جاتے ہیں اور ان کے کھانے سے غذا کا حاصل کرنا مقصود ہوا کرتا ہے۔ اس لئے فاکہہ کا لفظ انگور، کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگا۔ اور فاکہہ نہ کھانے کی حلف کرنے سے انگور اور کھجور یا انار کا کھا لینا قسم کو نہ توڑے گا اور نہ اس پر قسم کے توڑنے کا کفارہ واجب ہوگا۔

صاحبین کا اختلاف :۔ اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کا اختلاف ہے۔ چنانچہ شارح نے لکھا ہے کہ صاحبین

کے نزدیک نہ کھانے کی قسم کھائی پس اگر اس شخص نے انگور وغیرہ کھایا تو اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا کیونکہ کھجور، انگور اور انار علاوہ تفکہ کے میوہ جات اور نان کھانے ہیں۔ اس لئے فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے ان کا کھانے والا اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔
بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ انہوں نے امام صاحب اور صاحبین کے مذکورہ اختلاف کو زمان و مکان کے اختلاف پر محمول کیا ہے۔ یعنی یہ کہ امام صاحبؒ کے زمانہ میں ان کے علاقے میں انگور، کھجور اور انار بطور غذا کھائے جاتے تھے۔ اور صاحبینؒ کے زمانے میں ان کو تفکہ کے بطور کھایا جاتا تھا۔ پھر یہ حکم ان دو قولوں کیلئے دیا گیا ہے جہاں انگور بطور غذا کے کھایا جاتا ہے اور وہاں انکی پیداوار کافی مقدار میں ہوتی ہے۔ لیکن جہاں پیداوار نہ ہو بطور تفکہ کے ہی کھائے جاتے ہوں وہاں ان کا شمار فواکہ میں کیا جائے گا۔

وقد تترك بسياق النظم أي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة أو متأخرة كقوله طلّق امرأتي إن كنت رجلا حتى لا يكون توكيلا لأن حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله إن كنت رجلا لأن هذا الكلام إنما يقال عند إرادة إظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ ومثاله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا حيث ترك حقيقة المشيئة وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى أعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ

ترجمہ اور کبھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے یعنی ایسے کلام کے لانے کے سبب جو ایسے لفظی قرینے کے ساتھ ہے جو اس کلام سے ملا ہوا ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے پہلے ہو یا بعد میں جیسے کوئی شخص کسی کو کہے طلّق امرأتي إن كنت رجلا اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے۔ چنانچہ اس قول سے توکیل بالطلاق ثابت نہ ہوگی۔ اس کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن یہ معنے ترک کر دیئے گئے ہیں۔ إن كنت رجلا کے قرینہ کی وجہ سے۔ کیونکہ اس قسم کا کلام مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنے کے وقت بولا جاتا ہے کہ وہ اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام ملا ہوا ہے پس یہ کلام مجازاً توبیخ کے لئے شمار ہوگا اور اسی کے مثل اللہ تعالیٰ کا قول فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا بھی ہے اس جگہ مشیئت کی حقیقت اور فلیکفر کی حقیقت ترک کر دی گئی ہے اعتدنا للظالمين نارا کے قرینہ کی وجہ سے اور اس کے قول کو توبیخ پر محمول کیا گیا ہے۔

تشریح جہاں لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے ان میں سے یہ تیسرا مقام ہے۔ جہاں لفظ کی حقیقت کو ترک کر کے مجازی معنے پر عمل کیا جاتا ہے وہ ہے دلالت سیاق کلام۔ کلام کے سیاق و سباق، موقع محل کی وجہ سے اس کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

سیاق کلام یہ ایسا کلام ہے جس کے ساتھ قرینہ لفظوں میں مذکور ہو خواہ پہلے ذکر کیا گیا ہو یا کلام کے بعد میں اس قرینہ

ترجمہ

اور کبھی ایسے معنی کے دلالت کرنیکے سبب جو متکلم کیطرف راجع ہوتے ہیں یعنی سیاق کلام اور قصد کیطرف راجع ہوتے ہیں تو جیسا کلام اخص پر مجازاً محمول ہوتا ہے اگرچہ لفظ اپنی حقیقت کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے یمین فور میں۔ لفظ فور در اصل "فارت القدر" سے بنایا گیا ہے یہ جملہ اس وقت بولا جاتا ہے جب ہانڈی خوب ابلنے لگے اور جوش آنے لگے پھر اس کے بعد اس لفظ فور سے جوش غضب کا لحاظ کر کے اس حالت کو کہا جانے لگا جس میں کوئی ٹھہراؤ اور تاخیر نہیں ہوتی جیسے اس صورت میں کہ ایک عورت شوہر سے لڑ جھگڑ کر باہر نکلنے لگی تو شوہر نے اس سے کہا ان خرجت فانت طالق تو عورت تھوڑی دیر باہر نکلنے سے رک گئی حتی کہ شوہر کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا پھر باہر نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی پس اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ جب بھی عورت گھر سے باہر نکلے تو طلاق واقع ہو جائے لیکن غصہ کی کیفیت جو متکلم کے اندر عورت کے باہر نکلنے کیوقت پیدا ہو گئی تھی۔ یہ کیفیت دلالت کرتی ہے کہ شوہر کی مراد یہ متعینہ خروج ہے لہٰذا مجازاً اس قرینہ کی وجہ سے کلام کو متعینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔ اور اسی جیسا مرد کا کسی سے یہ کہنا بھی ہے کہ تعال تغدّ معی۔ پس اس نے جواب دیا ان تغدیت فعبدی حر۔ تو اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے جہاں کہیں بھی یہ شخص صبح کا کھانا کھائے۔ برابر ہے کہ بلانیوالے کے ساتھ یا تنہا اپنے گھر میں کھائے لیکن تغدیہ کے معنے جو متکلم میں اس وقت پیدا ہوئے دلالت کرتا ہے کہ اس کی مراد وہ تغدیہ ہے جس کی طرف وہ بلایا گیا ہے اور اسکا تغدیہ داعی کے ساتھ ہو لہٰذا اس حالت کیوجہ سے کلام کو مجازاً اسی پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ اس نے صبح کا کھانا اپنے گھر میں کھایا تو حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

تشریح

کلام کے حقیقی معنے ترک کئے جاتے ہیں یہ چوتھا مقام ہے جہاں حقیقت کو ترک کر کے مجازی معنے مراد لئے جاتے ہیں اور وہ ایسی دلالت ہے جو خود متکلم کی جانب راجع ہوتی ہے یعنی متکلم کے قصد و ارادہ اور اس متکلم کے حال کو دیکھ کر لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر مخاطب کو یہ معلوم ہو جائے کہ متکلم کا ارادہ لفظ کی حقیقت کے ترک کرنیکا ہے تو کلام کی حقیقت کو ترک کر کے مجازی معنے مراد لیا جائے گا مثلاً متکلم اپنے کلام کو اخص پر محمول کرنیکا ارادہ کر رہا ہے اگرچہ بطور حقیقت وہ لفظ عموم پر دلالت کرتا ہو یعنی کلام کی کامل حقیقت تو عموم ہے اور خصوص اس کی حقیقت قاصرہ ہے پس متکلم کے ارادہ اور حال کو دیکھ کر حقیقت کاملہ کو ترک کر دیا جاتا ہے اور حقیقت قاصرہ مراد لی جائے گی۔

اس مثال میں حقیقی معنے پورے طور پر متروک نہیں ہوتے بلکہ وہ قاصرہ کے تحت ہیں مگر حقیقت ہیں۔ ماتن نے اس کی مثال یمین فور سے دی ہے۔ فور کے معنے جلدی اور عجلت کے ہیں۔ یعنی بلا تاخیر کسی کام کا ہونا۔ فور۔ فارت التنور سے ماخوذ ہے۔ جب اس پر رکھی ہوئی دیگ اچھی طرح جلنے لگے اور اس میں ابال آ جائے ایسے موقع پر فار التنور بولتے ہیں۔ پھر جو غصہ کے اندر بھی ایک قسم کا جوش پایا جاتا ہے اس لئے فور کو حالت غیظ و غضب کے ساتھ موسوم کر دیا گیا جس میں کسی قسم کی تاخیر نہ ہو۔ بحالت غیظ و غضب جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو بھی یمین فور کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا اطلاق غضب کی حالت پر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک گھر کے اندر شوہر اور بیوی میں زور دار

أعني أن الجواز لا يكون إلا بالنية وهو كذب لأنه كثيرًا ما يتم العمل ويتأتى خلوًّا عن النية فلا بد أن يحمل على المجاز أي ثواب الأعمال أو حكم الأعمال بالنيات فإن كان الثواب فظاهر أنه لا يدل على أن جواز الأعمال في الدنيا موقوف على النية وإن كان الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة والفساد وأخروي كالثواب والعقاب والأخروي مراد بالإجماع بيننا وبين الشافعي فلا يجوز أن يراد الدنيوي أيضًا إلا عنده فلأنه يلزم عموم المجاز وأما عندنا فلأنه يلزم عموم المشترك فلا يدل إلا على أن جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضًا في الوضوء على ما قال الشافعي وأما في سائر العبادات المكتوبة والمقصودة فيكون الثواب فإذا خلت عن الثواب بدون النية فات الجواز أيضًا لأن المقصود وكذا بأن المقصود الأصلي على وجوب الجواز۔

ترجمہ اور محل کلام کی دلالت کے سبب اور اس کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے کیونکہ کذب لازم آتا ہے یہاں لوگوں کے کلام میں جو معصوم ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ اس کو مجاز پر محمول کیا جائے جیسے نبی کریم ﷺ کا فرمان "انما الاعمال بالنیات" (عمل کا دار و مدار نیت پر ہے) کیونکہ اس حدیث کے معنی تو یہ ہیں کہ بغیر نیت کے عمل نہ پائے جائیں لیکن یہ معنی کاذب ہیں کیونکہ بہت سے کام ہمارے بغیر نیت کے بھی واقع ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ حدیث نبوی ﷺ مجازی معنی پر محمول ہوگی یعنی حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ثواب اعمال یا حکم اعمال نیت پر موقوف ہے۔ پس اگر یہاں ثواب کا لفظ مقدر ہو تو یہ اس بات کو نہیں بتاتا کہ اعمال کا جائز ہونا نیت پر موقوف ہے اور اگر حکم مقدر ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیاوی حکم۔ جیسے عمل کا صحت و فساد۔ (۲) اخروی حکم۔ ثواب عمل اور عمل کا عذاب۔ لیکن ہمارے اور شوافع کے نزدیک اخروی حکم مراد ہے لہٰذا دنیوی حکم بھی مراد لینا جائز نہیں ہے۔ بہرحال امام شافعیؒ کے نزدیک تو اس وجہ سے کہ عموم مجاز لازم آتا ہے اور یہ ان کے نزدیک جائز نہیں ہے اور بہرحال ہمارے نزدیک تو عموم مشترک لازم آتا ہے سو جو ہمارے یہاں باطل ہے کیونکہ لفظ مشترک المعنی سے ایک ہی معنی مراد لئے جاسکتے ہیں ایک وقت میں ایک ارادہ سے دو معنی مراد نہیں لئے جاسکتے۔ پس یہ حدیث اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ عمل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہٰذا وضو میں نیت فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ اور بہرحال روزہ نماز تمام عبادات مقصودہ ہیں تو ان میں مقصود چونکہ ثواب ہوتا ہے اور جب نیت کے بغیر عبادت ثواب سے خالی ہوگی تو جواز عبادت بھی فوت ہو جائے گا اس طریقہ پر نہ کہ اس طریقہ پر کہ نص دلالت کرتی ہے جواز عمل کے موقوف ہونے پر۔

تشریح محل کلام کی دلالت اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی بنا پر لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے کلام سے ترک حقیقت کا پانچواں مقام ہے۔ یعنی کبھی کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے کلام کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

محل کلام: وہ مقام جس میں کلام واقع ہوا ہو اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے۔

محل کلام کی دلالت: وہ موقع محل اس کلام کی حقیقت کا متحمل نہیں ہے اور نہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ حقیقی معنے مراد لینے کی صورت میں ایسی پاک ہستی (یعنی جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم) کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ جو ذات کذب سے بری اور معصوم ہے اسلئے ایسے کلام کو کذب پر محمول کیا جائے گا اور اس کلام کے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا تاکہ جناب رسول کرم صلے اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم نہ آئے۔ مثال حدیث پاک ہے "انما الاعمال بالنیات" (اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے) عمل خواہ دل کے ارادہ کا نام ہو یا وہ عمل جو بدن اعضاء کے ذریعہ انجام دیا جاتا ہے۔ یا ہاتھ پیر آنکھ کان اور سر وغیرہ تمام کے تمام اعمال نیت پر موقوف ہیں گویا نیت کے بغیر کوئی عمل نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ یہ بات واقع کے خلاف ہے کیونکہ انسان کے بہت سے کام بغیر نیت اور بے ارادہ بھی صادر ہوتے ہیں گویا عمل موجود ہوتا ہے مگر وہاں نیت و ارادہ نہیں پایا جاتا اس لئے اگر مذکورہ روایت کو اس کی حقیقت پر محمول کیا جائے تو واقع کے خلاف معلوم ہوتی ہے کیونکہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی عمل بے ارادہ نہیں پایا جاتا اور واقع میں کتنے اعمال ایسے ہیں جہاں نیت و ارادہ ہی پایا نہیں جاتا اسلئے اگر صادق مصدوق جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے تو کذب لازم آتا ہے اسلئے محدثین نے اس روایت کو مجاز پر محمول کیا ہے اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ یہاں لفظ الاعمال سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے جس سے مراد حدیث یہ ہے کہ ثواب الاعمال بالنیات (عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے) دوسرے لوگوں نے لفظ حکم کو مقدر مانا ہے۔ اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ حکم الاعمال بالنیات (عمل کا حکم نیت پر موقوف ہے) جیسی نیت ویسا ہی اس کا حکم ہوگا۔

پہلی صورت میں حدیث پاک کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور عمل پر ثواب اسی وقت حاصل ہوگا جب نیت پائی جائیگی اور اگر عمل ہو اور نیت نہ پائی جائے تو ثواب نہ ملیگا مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ وہ عمل جائز نہ ہو یا یہ کہ دنیا میں پایا ہی نہ جاتا ہو کیونکہ ترتب ثواب علی العمل اور چیز ہے اور وجود عمل اور چیز ہے کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ نیت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے عمل کرنیوالے شخص کو ثواب نہ ملے مگر عمل جائز ہو اور موجود ہو لیکن اگر لفظ ثواب محذوف مان لیا جائے تو حدیث پاک کا مطلب بھی درست ہو جائیگا اور آنحضورؐ کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسری صورت حکم کے مقدر ماننے کی ہے یعنی حکم الاعمال بالنیات (اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے۔ حکم درحقیقت دو قسم کے ہیں۔ دنیا کا حکم جیسے کسی عمل کا نیک و بد ہونا، جائز و ناجائز ہونا، حرام و مکروہ ہونا، صحیح ہونا، فاسد ہونا — دوسری قسم آخرت کا حکم جیسے کسی عمل پر ثواب، جزاء و خیر کا مرتب ہونا یا سزا اور عذاب کا مرتب ہونا

اختلافات: اس حدیث کے بارے میں احناف اور شوافع متفق ہیں کہ حدیث میں عمل سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے۔ یعنی عمل پر ثواب اور عذاب نیت پر موقوف ہے اور ثواب و عذاب دونوں کا تعلق آخرت یا بعد الموت کے ہے تو پھر اس سے ثواب دینا، صحت، فساد، جائز و ناجائز وغیرہ احکام مراد نہ لیا جانا چاہئے۔ اس لئے کہ اگر اس

سے دنیاوی حکم بھی مراد لیا جائیگا تو حکم عام ہو جائیگا دنیا و آخرت کو اور یہ معنی عموم مجاز کے ہیں اور اس میں عموم مجاز کا مراد لینا لازم آتا ہے کیونکہ خود امام شافعیؒ عموم مجاز کو جائز نہیں مانتے لہٰذا ان کے نزدیک آخرت کا حکم ہی مراد لیا جائے گا۔

احناف کے نزدیک دنیاوی حکم اسلئے مراد لینا جائز نہیں کہ اخروی حکم کے ساتھ دنیوی حکم بھی اگر مراد لے لیا جائے تو عموم مشترک ہو جائیگا جبکہ احناف کے یہاں عموم مشترک جائز نہیں ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ احناف کے نزدیک بھی اس جگہ اخروی حکم مراد ہے۔ دنیاوی حکم مراد نہیں ہے البتہ دلائل و اسباب شوافع و احناف کے باہم الگ الگ ہیں مختلف ہیں۔

شوافع پر ایک اعتراض: صاحب نور الانوار نے شوافع کی تاویل مذکورہ پر ایک اشکال نقل فرمایا ہے کہ جب عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت فرض نہ ہونا چاہئے حالانکہ امام شافعیؒ وضو میں نیت کو فرض مانتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے وضو کر لیا اور ادائیگی صلوٰۃ کی نیت نہ کی تو وضو تو پایا گیا البتہ آخرت کا ثواب اس پر حاصل نہ ہوگا لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ وہ وضو جو بغیر نیت کے انجام دیا گیا ہو جائز نہ ہو یا صحیح نہ ہو بلکہ ممکن ہے وضو جائز اور درست ہو مگر اس پر ثواب حاصل نہ ہو تو ثابت ہوا کہ وضو کے لئے نیت فرض نہیں۔

جواب: اگر عبادت مطلقہ یا عبادت مقصودہ مثلاً نماز، روزہ وغیرہ اگر انکو بغیر نیت کے انجام دیا جائے تو وہ جائز نہیں ہونگی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان عبادتوں کی صحت بھی اور ان کا ثواب بھی یہ دونوں نیت پر موقوف ہیں اور حدیث کے معنی یہ مراد نہ ہونگے کہ عمل کی صحت نیت پر موقوف ہے۔ اس لئے کہ اگر عمل کا ثواب نیت پر موقوف مان لیا جائے تو نیت کے نہ پائے جانے سے ان اعمال کے ثواب کو فوت ہونا چاہئے نہ کہ ان کا درست ہونا۔ خلاصہ یہ کہ نیت کے بغیر اگرچہ ثواب حاصل نہ ہو مگر عبادت کی فرضیت ذمہ سے ساقط ہو جانا چاہئے۔ اور واقع میں ایسا نہیں ہے یعنی نیت کے بغیر عبادت صحیح نہیں ہوتی اور وہ فریضہ ذمہ میں واجب اور باقی رہتا ہے۔

جواب: حدیث کا ترجمہ اور مطلب تو وہی ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور بغیر نیت کے عمل کا ثواب آخرت پر مرتب نہیں ہوگا مگر ان کی صحت نیت پر موقوف نہیں ہے۔ البتہ عبادات مقصودہ صلوٰۃ صوم کا جہاں تک تعلق ہے تو ان کا اور ان کا اصل مقصد ثواب آخرت ہی ہوتا ہے۔ اور جب نیت نہ پائے جانے کے باعث عبادت کو ثواب آخرت سے خالی ہوگئی تو ان عبادتوں کا مقصد اصلی فوت ہو گیا اور جب مقصود اصلی فوت ہو گیا تو عبادت کا فائدہ ہی کیا رہ گیا وہ بھی ختم ہوگئی۔ اس وجہ سے کہ جب کسی چیز کا اصلی مقصد فوت ہو جاتا ہے تو وہ چیز کالعدم شمار کی جاتی ہے تو عبادات مقصودہ میں نیت کے نہ پائے جانے سے ان کے جواز اور صحت کا فوت ہونا اسی تاویل پر ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ان کے جائز ہونیکے فوات پر حدیث دلالت کرتی ہے کیونکہ اوپر حدیث کی تاویل گذر چکی ہے کہ ثواب اور حکم اعمال نیت پر موقوف ہیں، صحت عمل نیت پر موقوف نہیں ہے۔

وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ رُفِعَ عَنْ اُمَّتِي الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ فَاِنَّ ظَاهِرَهٗ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْخَطَاءَ وَالنِّسْيَانَ لَا يُوْجَدَانِ مِنْ اُمَّتِهٖ وَهُوَ كِذْبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلٰى اَنَّ حُكْمَهُمَا فِي الْاٰخِرَةِ وَهُوَ الْاِثْمُ مَرْفُوْعٌ وَاَمَّا فِي الدُّنْيَا فَحُكْمُهُمَا بَاقٍ فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ الْبَتَّةَ وَكَذَا فِي فَسَادِ الصَّوْمِ بِالْاَكْلِ خَطَاءً وَفَسَادِ الصَّلٰوةِ بِالْكَلَامِ خَطَاءً فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ لِلشَّافِعِيِّ فِي بَقَاءِ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ وَتَمَّ الْاٰنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلٰى اسْتِقْرَاءِ الْمُصَنِّفِ وَفِيْهِ كَلَامٌ لَا يَخْفٰى۔

ترجمہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ میری امت سے خطا اور نسیان اٹھا لیے گئے ہیں۔ اس حدیث کا ظاہری مضمون اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خطا اور نسیان اس امت میں پائے نہ جائیں گے۔ درانحالیکہ یہ کذب اور باطل ہے پس اس حدیث کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا اور کہا جائیگا کہ اس کا حکم آخرت میں ہے یعنی اس کا گناہ اٹھا لیا گیا ہے البتہ دنیا میں تو اس کا اثر حقوق العباد کے سلسلے میں باقی ہے۔ اسی طرح خطاءً کھانے کی وجہ سے روزہ کے فاسد ہونے میں، اور خطاءً بات کرنے کی وجہ سے نماز کے فاسد ہونے میں۔ پس امام شافعیؒ کا استدلال درست نہیں ہے کہ خطاءً کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور خطاءً بات کر لینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ پس اب پانچوں مقامات کا بیان مصنفؒ کے تتبع و تلاش کے مطابق پورا ہو گیا مگر اس میں کلام کرنے کی گنجائش ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح محل کلام کی دلالت کی بنا پر کلام کی حقیقت کو ترک کیے جانے کی مثال ذکر کی۔ فرمایا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" (میری امت سے خطاء اور نسیان دونوں معاف کر دیے گئے ہیں) یعنی جو کام خطاءً یا نسیاناً بندے سے صادر ہو جاتا ہے اس پر کوئی اخروی عذاب مرتب نہ ہوگا۔

خطاء:۔ میں آدمی کو اپنا فعل یاد ہوتا ہے مگر اس کام کے کرنے کا ارادہ نہیں ہوا کرتا۔

نسیان:۔ آدمی کو فعل یاد نہیں ہوتا۔ اس فعل کو انجام دینے کا ارادہ ضرور پایا جاتا ہے۔

مثال خطاء:۔ ایک آدمی روزہ سے تھا وضو کرنے لگا۔ اتفاق سے کلی کرتے وقت بے ارادہ کلی کا پانی حلق سے نیچے اتر گیا تو اس کو خطا کہا جائے گا۔

مثال نسیان:۔ ایک شخص روزہ سے ہے دوپہر کو بھوک لگی حسب عادت اس نے کھانا کھا لیا جب کھا کر فارغ ہو گیا تو اس کو یاد آیا کہ میں روزہ سے تھا۔ تو فعل کو اس نے ارادۃً کیا ہے مگر روزہ اس کو یاد نہیں رہا تھا اسی کو نسیان کہا جاتا ہے۔

حدیث رفع عن امتی الخطاء والنسیان کے معنی حقیقی متروک ہیں۔ اس وجہ سے کہ حدیث کے معنی حقیقی تو یہ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت پر خطاء اور نسیان موجود نہیں بلکہ میری امت سے انکو اٹھا دیا گیا ہے یعنی آپ کی امت

بلاقی المحل فیخرج المحل من ان یکون مباحا وصار العین ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا أبلغ الوجهین فی المنع فان الاول کما یقال للطفل لا تاکل الخبز وهو بین یدیه والثانی کما یرفع الخبز من بین یدیه ویقال له لا تاکل فهو بمنزلة النفی والنسخ وهو أتم من النهی الحقیقی علی ما مر تقریره وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العین لا یکون حراما فلا بد من تقدیر الفعل وهو غیر متعین لاستواء جمیع الافعال فیه فیجب التوقف وهو خلف منشؤه سوء الفهم۔

ترجمہ وہ حرمت جس کی نسبت عین کی طرف ہوتی ہے مثلاً محارم اور خمر کی تحریم وہ ہمارے نزدیک حقیقت ہے اور بعض علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ مصنفؒ کی یہ عبارت مجاز محل الکلام کا تتمہ ہے۔ بعض لوگوں کے گمان کو رد کرنے کیلئے مصنفؒ اس کو لائے ہیں بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ وہ تحریم جو اعیان کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ جیسے محرم عورتیں اللہ تعالیٰ کے قول حرمت علیکم امہاتکم میں۔ اور جیسے خمر کی تحریم آنحضورؐ کے اس قول حرمت الخمر لعینها میں وہ فعل یعنی نکاح امہات اور شرب خمر سے مجاز ہیں یعنی اس کے مجازی معنے ہیں لہٰذا یہاں محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنے متروک ہو جائیں گے کیونکہ محل عین ہے قابل حرمت نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حلال ہونا اور حرام ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہے پس ہم (اکثر حنفیہ) اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حرمت اپنی حالت پر اور اپنی حقیقت پر قائم ہے کیونکہ اس سے کہیں بلیغ ہے کہ فرمانے حرمت نکاح امہاتکم اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو فعل سے ملتی ہے پس اس صورت میں بندہ تو ممنوع ہوتا ہے اور فعل ممنوع عنہ ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ جو محل سے ملتی ہے اس صورت میں محل مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے اور عین ممنوع ہو جاتا ہے اور بندہ ممنوع عنہ ہوتا ہے اور یہ صورت منع کے باب میں سب سے زیادہ بلیغ وجہ ہے چنانچہ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ بچے سے کہا جائے کہ روٹی مت کھا اس حال میں کہ روٹی اس کے سامنے رکھی ہے۔ دوسری صورت کی مثال ایسی ہے کہ روٹی بچے کے سامنے سے اٹھالی جائے پھر اس سے کہا جائے کہ مت کھا۔ پس یہ صورت نفی اور نسخ کے حکم میں ہے اور نہی حقیقی سے زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے جیسا کہ نہی کی بحث میں اس کا بیان گذر چکا ہے۔ اور بعض معتزلہ کا قول یہ ہے کہ جو تحریم عین کی طرف منسوب ہوتی ہے وہ مجمل ہے کیونکہ عین حرام نہیں ہوتا لہٰذا فعل کا مقدر ماننا ضروری ہے حالانکہ فعل غیر معین ہے اس وجہ سے کہ تمام افعال اس میں برابر ہیں لہٰذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے اس کا منشا فہم کی خرابی ہے۔

تشریح والتحریم المضاف الی الاعیان الخ۔ اور وہ حرمت جو اعیان کی جانب منسوب ہو جیسے محارم اور خمر ہمارے نزدیک حقیقت ہے اس میں بعض معتزلہ کا اختلاف ہے۔

اس جملہ کا ماقبل سے کیا ربط ہے شارحؒ نے فرمایا کہ یہ جملہ مبتدا ہے اور خبر [illegible] اس کو

دوسری قسم وہ تحریم جو فعل کے بجائے محل سے متصل ہوتی ہے۔ اس صورت میں وہ جگہ اور محل ہی مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے اور اس میں اس فعل کے قبول کرنے کی استعداد نہیں ہوتی۔ اور محل میتہ جیسی چیز ممنوع اور بندہ ممنوع عنہ قرار پاتا ہے جیسے عین شی کو بندے سے روک دیا گیا ہے۔

مذکورہ دونوں تفسیروں میں سے تفسیر ثانی زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اول صورت میں بندے کو اس فعل سے روکا ضرور گیا ہے لیکن محل چونکہ فعل کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسلئے اس روکنے کو نہی کہا جائیگا بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں محل فعل کو قبول کرنے کیلئے باقی ہی نہیں رہا اسلئے اس روکنے کو نفی کا درجہ دیا گیا ہے۔

پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی رکھی ہو اور اس سے کہا جائے تو اس کھانے کو مت کھا۔ اس میں بندے کو روٹی کھانے سے منع تو کیا ہے مگر روٹی موجود ہے جسے وہ کھا سکتا ہے اسلئے یہ ممانعت بدرجۂ نہی کے ہوگی۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسی ہے کہ اس شخص کے سامنے روٹی موجود نہیں پھر کہا جائے کہ تم روٹی مت کھاؤ۔ تو چونکہ یہاں روٹی موجود نہیں ہے اسلئے یہ منع کرنا نفی اور نسخ کے درجہ میں ہوگا۔

اور سابق شارحین کے بیان میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ نفی بہ نسبت نہی کے زیادہ بلیغ ہوتی ہے کیونکہ ان دونوں مذکورہ صورتوں میں نفی والی صورت نسخ و منع اور بلاغت سے قریب ہے اس لئے مذکورہ تینوں نصوص میں بھی زیادہ بلیغ طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ اور حرمت نص تحریم کو فعل کے بجائے محل سے متصل کیا گیا ہے۔ یہ کہا گیا کہ تمہاری مائیں اسی طرح مردار اور شراب اباحت سے بھی خارج ہیں۔ اس تفسیر کی بناء پر تینوں نصوص اپنی حقیقت پر برقرار رہیں گی اور مجاز کی جانب جانے کی احتیاج نہ ہوگی۔

معتزلہ کا استدلال: اس نص کو معتزلہ نے مجمل قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ عین ذات چونکہ بذات خود حرام نہیں ہو سکتا اسلئے کوئی فعل ایسا محذوف ماننا پڑیگا جس کے ساتھ تحریم اور حرمت متعلق ہو سکے اور وہ فعل متعین نہیں ہے کیونکہ اس تعلق میں تمام افعال مساوی ہیں اور کسی کو راجح کرنے کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو مقدر ماننے کے باب میں جب تمام افعال برابر ہیں تو تحریم مجمل ہوگی اسلئے توقف کرنا ضروری ہوگا جب تک کوئی دلیل ترجیح موجود نہ ہو کسی فعل کو مقدر نہیں مانا جا سکتا۔

جواب: ومنشاء کونہ من قبیل المجمل الخ۔ شارح علیہ الرحمہ نے معتزلہ کا رد فرمایا اور کہا کہ ان کی یہ غلط فہمی ہے وہ اتنا بھی نہیں جانتے کہ جب تحریم کو کسی عین ذات کی جانب منسوب کیا جاتا ہے تو اس مقام کے مناسب فعل کو مقدر مان لیا جاتا ہے چنانچہ حرمت علیکم امہاتکم الخ (تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں) اس کے مناسب فعل نکاح ہے یعنی تمہاری ماؤں کو تمہارا نکاح حرام کیا گیا ہے۔ اور حرمت علیکم المیتۃ الخ (تم پر میتہ (مردار) کو حرام کیا گیا ہے) اس کے مناسب فعل اکل ہے۔ مراد یہ ہے کہ مردار کا کھانا تمہارے لئے ممنوع ہے۔ اور حرمت علیکم الخمر (تم پر شراب کو حرام کیا گیا ہے) یہاں اس کے مناسب فعل شرب ہے۔ یعنی شراب کا پینا تمہارے اوپر حرام ہے اس لئے قرینہ اور موقع محل کے موجود ہونے ہوئے تمام افعال مساوی اور برابر نہ رہے کہ کسی ترجیح کی حاجت پیش آئے اس لئے یہ آیت یا تحریم باب التوقف اور مجمل نہ رہی۔

واحد متکلم بحث نون تاکید باذن تعلیہ السلام (کیونکہ شروع میں متصل ہے) معنی یہ ہیں کہ البتہ ضرور بضرور تم کو کھجور کی شاخ پر لٹکا کر سولی دوں گا۔

اس مثال میں فی بمعنی علیٰ ہے۔ اور یہ معنے اس کے مجازی ہیں۔ اسی طرح دوسرے حروف کو بھی سمجھ لیجئے۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ حروف معانی میں بھی بعض معانی حقیقی اور بعض مجازی ہوتے ہیں۔ اس حقیقت و مجاز کی بحث سے متصلاً حروف معانی کی بحث کو مصنفؒ نے ذکر فرمایا۔

اختلاف بسلسلہ ذکر حروف معانی۔ بعض حضرات نے اس بحث کو کتاب کے خاتمہ میں ذکر کیا ہے۔ مگر مصنف اس بحث کو یہاں لائے ہیں۔ چنانچہ مصنف حسامی نے تو اس کا تذکرہ کتاب کے خاتمہ پر کیا ہے مگر جمہور علماء اصول نے اس بحث کو اسی مقام پر ذکر فرمایا ہے۔ ماتن نے جمہور کا اتباع کرتے ہوئے ان حروف کو یہاں ذکر فرمایا۔

اقسام حروف:۔ اصولی طور پر حروف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حروف مبانی، دوم حروف معانی۔ حروف معانی کا کام یہ ہے کہ وہ معانی کے ساتھ کو ان کے اسماء تک پہنچاتے ہیں اور یہ حروف اسم اور فعل دونوں کے مقابلہ میں ہیں۔ یعنی حروف معانی میں سے کوئی حرف اسم ہوگا یا فعل ہوگا۔ اسی طرح اسم و فعل میں سے کوئی حروف معانی میں سے نہیں ہو سکتا۔

دوسری قسم حروف مبانی ہے یعنی وہ حروف جن کا دوسرا نام حروف ہجائی بھی ہے۔ یعنی وہ حروف جن کو ملا کر لفظ بنتا ہے۔ لفظ اسم و فعل میں منضم ہوتا ہے وغیرہ جیسے ز۔ ی۔ د سے مل کر زید بنا اور یہ لفظ ذات پر دال ہے اسلئے اسم ہے۔

ولکن اطلاق الحروف الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے حروف معانی کے تحت جن کو ذکر کیا جا رہا ہے تمام کے تمام حروف ہی نہیں ہیں بلکہ ان میں سے بعض اسماء ہیں یعنی کلمات شرط کلمات جزاء کا بھی اس بحث میں تذکرہ کیا ہے حالانکہ اسم کے اقسام میں سے ہیں، حرف نہیں ہیں۔

جواب:۔ اس بحث کے تحت جن کلمات کا تذکرہ کیا گیا ہے اس میں اکثریت حروف ہی کی ہے، بقدر قلیل اسماء کا بھی تذکرہ ہے مگر تغلیباً حروف کو اسماء پر غلبہ دیا گیا ہے اور عنوان حروف معانی کا اختیار کیا گیا ہے۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوْفُ الْعَطْفِ اَكْثَرَ وُقُوْعًا قَدَّمَهَا فَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيْبٍ يَعْنِيْ اَنَّ الْوَاوَ لِمُطْلَقِ الشِّرْكَةِ فَاِنْ كَانَ فِيْ عَطْفِ الْمُفْرَدِ فَالشِّرْكَةُ ثَابِتَةٌ فِي الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ اَوْ بِهِ وَاِنْ كَانَ فِيْ عَطْفِ الْجُمَلِ فَالشِّرْكَةُ فِيْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُجُوْدِ فِي الْجُمْلَةِ فَهُوَ لَا يَتَعَرَّضُ لِلْمُقَارَنَةِ كَمَا زَعَمَهُ بَعْضُ اَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّرْتِيْبِ كَمَا زَعَمَهُ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَاِذَا قِيْلَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو يَحْتَمِلُ اَنَّهُمَا جَاءَا مَعًا اَوْ تَقَدَّمَ اَحَدُهُمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِبْدَءُوْا بِمَا بَدَاَ اللّٰهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَفَهِمَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْهُ التَّرْتِيْبَ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا فَاِنَّ تَقْدِيْمَ الرُّكُوْعِ عَلَى السُّجُوْدِ وَاجِبٌ وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا فَهِمَ التَّرْتِيْبَ مِنْ

حاصل یہ کہ مصنفؒ نے کہا کہ واؤ مطلقاً عطف کیلئے آتا ہے یعنی ثانی کو اول کے ساتھ ملانے اور شرکت کرنے کیلئے آتا ہے مگر اس شرکت میں ایک کا دوسرے سے ملا ہوا ہونا یعنی مقارنت، اور ایک کا دوسرے کے بعد ہونا اور دوسرے کا اول کے بعد ہونا یعنی ترتیب دونوں کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ مطلب یہ ہے: دو چیزوں کا ایک وقت میں جمع ہونا اور حرف عطف کے بعد والے کا پہلے والے سے زمانے میں مؤخر ہونا، جس کو ترتیب کہا جاتا ہے دونوں میں ملحوظ نہیں رکھی گئی۔

فالواو لمطلق العطف الخ: پس حرف واؤ مطلق یعنی صرف شرکت بیان کرنے کیلئے آتا ہے جس کے معنے یہ ہیں کہ اس میں مقارنت اور ترتیب ملحوظ نہیں ہوا کرتی۔ مقارنت کے معنی ہیں دو چیزوں کا ایک وقت میں پایا جانا۔ اور ترتیب کے معنی ہیں ما بعد حرف عطف کے ماقبل کے ساتھ حکم میں مرتب ہونا یعنی بعد میں ہونا۔ اب اگر واؤ کے ذریعہ ایک کا دوسرے پر عطف مفرد کی صورت میں یعنی عطف مفرد علی المفرد ہو جیسے قَامَ زَیْدٌ وَعَمْرٌو۔ قام فعل اور زید فاعل ہے۔ زید و عمرو دونوں کا فاعل اور محکوم علیہ ہے۔ قام اور زید دونوں کا حکم زید محکوم علیہ پر کیا گیا ہے۔ یا شرکت صرف محکوم بہ کے اندر پائی جائے۔ قام زید و عمرو۔ زید اور عمرو دونوں کھڑے ہوئے۔ اس مثال میں قیام محکوم بہ ہے۔ زید اور عمرو دونوں اس میں شریک ہیں۔

عطف کی دوسری صورت: اور عطف جملہ علی الجملہ ہو تو دونوں کی شرکت ثبوت اور وجود میں بھی جائے گی جیسے قام زیدٌ وقعد عمروٌ۔ متکلم اس مثال کو کہہ کر یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ زید کیلئے قیام اور عمرو کیلئے قعود ثابت ہے۔ یا قیام زید میں اور قعود عمرو میں موجود ہے۔ حاصل یہ کہ واؤ مطلقاً دو چیزوں کے ملانے اور مقارنت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ترتیب پر۔ یہ صرف جمع کے معنے پر دلالت کرتا ہے۔ تمام اہل لغت کا یہی مذہب ہے۔ احناف بھی اسی کے قائل ہیں۔ سیبویہ نحوی کا بھی یہی مذہب ہے۔ نیز بصرہ و کوفہ کے نحویوں کا قول بھی یہی ہے۔

احناف میں سے بعض علماء کا قول ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے۔ اور شوافع کا مذہب یہ ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔ جیسے جاءنی زید و عمرو۔ اس مثال میں شوافع کے قول کے مطابق اس بات کو بیان کیا گیا ہے کہ پہلے زید آیا اور اس کے بعد عمرو آیا۔ بعض احناف کہتے ہیں اس مثال کے معنے ہیں عمرو زید کے ساتھ آیا۔ اور احناف نے کہا اس مثال میں صرف دونوں کی جمعیت کو بیان کیا گیا ہے نہ مقارنت مقصود ہے اور نہ ہی ان کے آنے کی ترتیب کو ذکر کرنا مقصود ہے۔

شوافع کی دلیل: حق تعالیٰ نے فرمایا: "ارکعوا واسجدوا" اس لئے اولاً نماز میں رکوع ہے پھر اس کے بعد سجدہ کیا جاتا ہے اور یہ فرض ہے۔ نیز رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کے فرمان اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ کی تو حج کے افعال کے سلسلہ میں سعی کیلئے حکم فرمایا "نحن نبدأ بما بدأ الله تعالیٰ" آپ اہل زبان بھی ہیں، تربیت یافتہ حق بھی۔ اس لئے آپ نے بھی آیت مبارکہ سے ترتیب کو سمجھا ہے ورنہ فرماتے نحن نسعی بین الصفا والمروة

شوافع کی دوسری دلیل: وہ فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ارکعوا واسجدوا۔ اس سے معلوم ہوا واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے کیونکہ رکوع مقدم اور سجدہ اس کے بعد کیا جاتا ہے کیونکہ اگر ترتیب فرض نہ ہوتی تو رکوع کو سجدے سے پہلے ادا کرنا جائز ہوتا حالانکہ بالاتفاق ایسا نہیں ہے۔

احناف کی جانب سے تیسری دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فرض کیجئے کہ واؤ مطلق ترتیب کیلئے وضع کیا گیا ہے تو قرآن پاک کی یہ دو آیات یعنی وادخلوا الباب سجدا (تم دروازہ میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہو) دوسری آیت ہے وقولوا حطۃ نغفر لکم (تم حطۃ کہو تو ہم تمہاری مغفرت کر دیں گے) ان دونوں آیتوں میں تعارض و تناقض ہے کیونکہ اول آیت میں واؤ ترتیب کیلئے ہونے کی وجہ سے سجدہ کی حالت میں دروازہ میں داخل ہونا مقدم ہے۔ اور وقولوا حطۃ نغفر لکم یہ آیت مؤخر ہے۔ مگر دوسری جگہ جہاں سورۂ اعراف میں ان کا ذکر کیا گیا ہے وہاں اس کے برعکس استعمال ہے جبکہ دونوں ہی مقام پر قصہ ایک ہی ہے لہذا دونوں میں تعارض واقع ہو گیا۔

اس تعارض سے احتراز کی یہی صورت ہے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے۔ کلام پاک میں نفس واقعہ کا ذکر مقصود ہے جس میں کوئی ترتیب واقعہ کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ صرف اس قوم بنی اسرائیل کو باری تعالیٰ کیطرف سے دونوں باتوں کے بجا لانے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس سے بحث نہیں کہ کس کو پہلے اور کس کو اس کے بعد کریں۔ لہذا ثابت ہوا کہ واؤ عاطفہ ترتیب کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

وَفِیْ قَوْلِهٖ لِغَیْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ یَرِدُ عَلَیْهِ وَهُوَ اَنَّهٗ اِذَا قَالَ اَحَدٌ لِامْرَاَتِهِ الْغَیْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ تَقَعُ وَاحِدَةٌ وَعِنْدَهُمَا ثَلٰثٌ فَعُلِمَ اَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِیْبِ عِنْدَهٗ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ مُنْفَرِدًا وَلَمْ یَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِیْ وَالثَّالِثِ وَلِلْمُقَارَنَةِ عِنْدَهُمَا فَیَقَعُ الْکُلُّ دَفْعَةً وَاحِدَةً وَالْمَحَلُّ بَاقٍ بَعْدُ

ترجمہ اور شوہر کے اس قول میں کہ وہ اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے۔ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو مصنف پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے ان دخلت الدار الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاق واقع ہونگی لہذا معلوم ہوا کہ واؤ یہاں پر امام صاحبؒ کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے لہذا ایک طلاق واقع ہوگی اور عورت اس کے بعد طلاق ثانی و ثالث کا محل باقی نہیں رہی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے اسی لئے پوری طلاقیں ایک ہی دفعہ میں واقع ہو گئیں اور محل ان کو قبول کرتا ہے۔

تشریح اور کہنے والے کا قول اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہ ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق۔ مصنفؒ کی یہ عبارت ایک محذوف سوال کا جواب ہے۔

اعتراض کی تفصیل:۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے جس سے صرف نکاح کیا ہے مگر ابھی اسکے ساتھ

جزم نہیں کیا ہے۔ کہا ان دخلت الدار الخ کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو پس تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے۔ گویا اس نے تین طلاقوں کو گھر کے داخل ہونے پر مشروط اور معلق کیا ہے۔ اور ان تین طلاقوں کو واو عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک جب شرط پائی جائے گی اس وقت اس عورت پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبینؒ نے کہا اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس سے اندازہ ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ عاطفہ ترتیب کیلئے ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ عورت اول طلاق سے مطلقہ بائنہ ہوگی اور چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے اس پر کوئی عدت بھی واجب نہ ہوگی اور جب وہ بائنہ ہوگئی تو دوسری اور تیسری طلاقوں کیلئے وہ محل نہ رہی لہذا یہ لغو ہو جائیں گی۔

اور اگر واو عاطفہ ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو صاحبینؒ کے قول کیطرح اس عورت پر تینوں طلاقوں کے واقع ہونیکا قول ذکر کرتے۔ نیز دوسری بات اس مسئلہ سے یہ معلوم ہوئی کہ واؤ عاطفہ صاحبین کے نزدیک مقارنت کیلئے آتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس مثال میں عورت پر تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ نیز مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے غیر مدخول بہا عورت کو ایک ساتھ تین طلاقیں دیدیں ہیں تو تینوں طلاقوں کا واقع ہونا اس کی علامت اور دلیل ہے کہ ان کے نزدیک واو مقارنت کیلئے آتا ہے۔ حالانکہ ایک قول یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک واو مقارنت کیلئے نہیں آتا۔

فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هٰذَا الْمِثَالِ إِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةً عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ لِأَنَّ مُوْجَبَ هٰذَا الْكَلَامِ الْاِفْتِرَاقُ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ وَقَالَا مُوْجَبُهُ الْاِجْتِمَاعُ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ لِيَصِحَّ أَنَّ هٰذَا التَّرْتِيْبَ عِنْدَهُ وَالْمُقَارَنَةَ عِنْدَهُمَا لَيْسَ يَجِيْءُ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنْ مُوْجَبِ الْكَلَامِ فَإِنَّ مُوْجَبَ الْكَلَامِ عِنْدَهُ الْاِفْتِرَاقُ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ لَقَالَ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلٰثًا فَإِذَا لَمْ يَقُلْ ثَلٰثًا بَلْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عُلِمَ أَنَّهُ قَصَدَ الْاِفْتِرَاقَ فَيَقَعُ كُلٌّ مِنْهَا عَلٰى حِدَةٍ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ وَلَمْ يَبْقَ مَحَلٌّ لِلثَّانِيْ وَالثَّالِثِ وَعِنْدَهُمَا مُوْجَبُ الْكَلَامِ الْاِجْتِمَاعُ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ لَمَا عَلَّقَ الثَّلٰثَ كُلَّهَا بِشَيْءٍ وَاحِدٍ بَلْ إِذَا عَلَّقَهَا جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَقَدْ مَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّقْوِيْمِ إِلٰى رُجْحَانِ قَوْلِهِمَا فِيْ وُقُوْعِ الثَّلٰثِ وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ وَأَمَّا إِذَا أَخَّرَهُ بِأَنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ يَقَعُ الثَّلٰثُ اِتِّفَاقًا لِأَنَّهُ وُجِدَ فِيْ آخِرِ الْكَلَامِ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ وَهُوَ الشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْأَوَّلُ عَلٰى آخِرِهِ فَيَتَعَلَّقُ جُمْلَةً۔

ترجمہ

پس مصنفؒ نے اس سوال کا جواب دیا کہ اس مثال میں اس عورت پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ اس کلام کا موجب افتراق ہے پس وہ واؤ کی وجہ سے نہیں بدلے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا موجب اس کا اجتماع ہے لہذا واؤ سے متغیر نہیں ہوگا۔ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک

ترتیب اور صاحبینؒ کے نزدیک مقارنت واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کے موجب اور مقتضی سے آئی ہے کیونکہ کلام کا مقتضی امام صاحبؒ کے نزدیک افتراق (الگ الگ طلاق ہونا) ہے۔ کیونکہ اگر افتراق موجب نہ ہوتا تو وہ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلٰثًا ہی کہہ دیتا اور جب اس نے ثلاثاً نہیں کہا بلکہ انت طالق وطالق وطالق کہا تو جان لیا گیا کہ اس کا قصد افتراق کا ہے۔ پس ہر ایک طلاق علیحدہ علیحدہ واقع ہوگی لہٰذا طلاق اول واقع ہوگی اور عورت ثانی و ثالث کا محل باقی نہ رہی اور صاحبینؒ کے نزدیک کلام کا مقتضا اجتماع ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ شخص تینوں طلاقوں کو ایک شرط کے ساتھ معلق ذکر نہ کرتا۔ جب اس نے جملہ طلاقوں کو معلق کر دیا تو جملۃً واحدۃً واقع بھی ہو جائیں گی۔ اور امام فخر الاسلام اور صاحب تقویم دونوں کا میلان صاحبینؒ کے قول تین طلاق واقع ہونے کی ترجیح کی طرف ہے۔ یہ سب اس وقت ہے جبکہ متکلم نے شرط کو مقدم کیا ہے اور اگر شرط کو مؤخر کر دیا اور یوں کہا کہ انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تو بالاتفاق تین طلاق واقع ہوں گی کیونکہ آخری کلام میں وہ چیز پائی گئی جس نے اول کلام کو تبدیل کر دیا اور وہ شرط ہے لہٰذا اول و ثانی موقوف معلق رہیں اور آخر میں تینوں واقع ہو گئیں۔

تشریح

نا اجابۃ بیان لہ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب شارحؒ نے اس عبارت میں دیا ہے کہ کہنے والے کا قول اپنی غیر مدخولہ عورت سے کہ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ جب شرط پائی جائے گی تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اور تین طلاقیں ہوں گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ان دونوں حضرات کا اس وجہ سے نہیں کہ واو عاطفہ امام صاحبؒ کے نزدیک ترتیب کیلئے آتا ہے یا صاحبینؒ کے نزدیک واؤ عاطفہ مقارنت کے لئے آتا ہے بلکہ امام صاحبؒ نے فرمایا کہنے والے کا یہ قول واو عاطفہ کے ساتھ طلاق کو الگ الگ اور افتراق کے ساتھ واقع ہوں تو ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں آئی بلکہ قائل نے ان طلاقوں کو یکے بعد دیگرے اس طور پر ذکر کرنے سے آئی ہے۔ پہلی طلاق تو شرط پر معلق رہے گی اور دوسری طلاق اول طلاق کے توسط سے معلق ہے۔ ثالث طلاق اول و ثانی کے توسط سے شرط پر شرط دار معلق ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس کا منشا افتراق نہ ہوتا یعنی طلاقوں کو الگ الگ ایک ایک کرکے واقع کرنا مقصود نہ ہوتا تو قائل تینوں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ یک ساتھ طلاق دیتے ہوئے یوں کہہ دیتا کہ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلٰثًا۔ اور جب اس نے طالق ثلاثاً نہیں کہا بلکہ ایک ایک کو الگ الگ بیان کیا تو معلوم ہوا کہ کہنے والا اپنے فعل میں افتراق کا ارادہ رکھتا ہے۔

لہٰذا خلاصہ یہ نکلا کہ اس کلام کا مقتضا افتراق فی ایقاع الطلاق ہے اور چونکہ واؤ مطلقاً جمع کیلئے آتا ہے لہٰذا افتراق باطل نہ ہوگا کیونکہ مطلق جمع میں افتراق موجود ہے یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور ہونے کے باوجود جمع ہو سکتی ہیں اور جب منشا اس کلام کا افتراق ہے اور اسی وجہ سے تینوں طلاقوں کو الگ الگ یکے بعد دیگرے شرط میں معلق کیا گیا ہے لہٰذا واقع بھی اسی انداز پر الگ الگ ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق اور مشروط کیا گیا ہے اور جب یہ طلاقیں ایک ایک کرکے الگ الگ واقع ہوں گی تو چونکہ مذکورہ عورت غیر مدخول بہا ہے اس لئے شرط پائے جانے کے وقت ایک

طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ فمعناه ان المسئلة اتفقوا على انها تقع الواحدة فههنا ظهر ان المترتب عند الكل فاجاب بانّ في هذه المسئلة انّما تبين بواحدة لانّ الاوّل وقع قبل التكلم بالثاني واذا سقطت ولاية المتكلم بطل التصرّف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم الثاني لان الانسان لا يقدر ان يتكلّم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلّم بالاول وقع الفراغ عنه لعدم المحل للثاني والثالث يدلّ عليه انّه لو قال بلا واو انت طالقٌ طالقٌ طالقٌ تبين بالاول بالاتفاق فعلم انّه لا مدخل للواو فيه وعند الشافعيؒ يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع

ترجمہ

جب شوہر نے اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہا انت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ تو عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ یہ ہمارے علماء پر دوسرا سوال وارد ہوتا ہے۔ مذکورہ عبارت اسی کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب کسی نے فوری یعنی بغیر شرط کے معلق کئے غیر موطوءہ کو فوری طلاق دے دی یا یوں کہے انت طالق وطالق وطالق تو ہمارے علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ یہاں ایک طلاق واقع ہوگی۔ جس سے معلوم ہوا کہ واؤ سب کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ طلاق اول دوسری اور تیسری طلاق کے تکلم سے پہلے ہی واقع ہو گئی پس اس کی ولایت ساقط ہو گئی تصرف کا محل فوت ہو جانے کی وجہ سے مطلب یہ ہے کہ یہاں ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں آئی بلکہ تکلم لسانی کی وجہ سے ترتیب قائم ہو گئی کیونکہ انسان قادر نہیں ہے کہ ایک دفعہ میں تین کلمات کا تکلم کر سکے پس جب اس نے اول طلاق کا تکلم کیا اور اس سے فراغت حاصل ہوئی تو عورت ثانی و ثالث طلاق کا محل باقی نہ رہی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر یہی کہنے والا واؤ کے بغیر تکلم کرتا اور کہتا انت طالق طالق طالق تو بالاتفاق عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جاتی لہٰذا معلوم ہوا کہ واؤ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی جس صورت مسئلہ میں ہم کلام کر رہے ہیں۔ دلیل امام شافعیؒ کی یہ ہے کہ حرف جمع کی وجہ سے جو جمع ہوتی ہے اس کا حکم وہی ہے جو جمع کے لفظ کا ہے۔

تشریح

اور جب کسی نے غیر مدخول بہا سے کہا انت طالق وطالق وطالق تو عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔
جواب سوال آخر :- یہ عبارت ایک دوسرے اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔ اعتراض احنافؒ کے اس قول پر وارد ہوتا ہے۔ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا انت طالق وطالقٌ و طالق اور اس پر کسی شرط کا اضافہ نہیں کیا تو احناف نے کہا اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی جس سے اندازہ ہوتا ہے واؤ اس جگہ ترتیب کیلئے ہے جمع کیلئے نہیں ہے۔

مسئلہ ان کے یہاں یہ ہے کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو گی اور دوسری اور تیسری طلاق کا محل باقی نہ رہی۔ نیز اس عورت پر عدت طلاق کا گذارنا بھی واجب نہیں ہے۔

جواب :- اصل اعتراض کا جواب جو صاحب اصنات نے دیا گیا ہے کہ اس مثال میں بھی ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں ہوئی۔ نہ واؤ ترتیب کا ہی ہے کہ اس پر ایک طلاق واقع ہوئی بلکہ قائل کے زبانی تو ایسا پیدا ہوئی ہے کیونکہ آدمی آن واحد میں صرف ایک کلام کا تکلم کر سکتا ہے، ایک سے زائد کا تکلم نہیں کر سکتا اس پر دونوں دلیل ہے۔ لہٰذا جب اس مثال میں شوہر نے اول طلاق کا لفظ اپنی زبان سے صادر کیا تو یہ طلاق واقع ہو گئی اور ابھی اس نے ثانی و ثالث طلاق کا تکلم بھی نہیں کیا ہے اور جب عورت بائنہ ہوگئی تو عورت شوہر کے نکاح کی ملکیت سے خارج ہو کر اجنبیہ بن گئی جسکی وجہ سے شوہر دوسری اور تیسری طلاق واقع کرنے کا مجاز نہ رہا۔

اس مثال میں بھی واؤ ترتیب کیلئے ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے انت طالق و طالق و طالق علیحدہ علیحدہ جملوں میں طلاق واقع کر دیں تو بالاتفاق عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے جس سے صاف واضح ہے کہ احناف کے یہاں واؤ ترتیب کیلئے نہیں آتا اور اس میں واؤ کے ترتیب کیلئے ہونے کا کوئی دخل نہیں ہے۔

شارح کی رائے :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو انت طالق و طالق و طالق کہا تو ہمارے نزدیک طلاق ایک ہی واقع ہوتی ہے مگر امام شافعیؒ کے یہاں اس قول میں اس پر تین طلاقیں ہوں گی۔

شوافع کی دلیل :- جو جمع حرف عطف واؤ کے ذریعہ ہوتی ہے وہ اس جمع کیطرح ہے جو صیغہ جمع یا لفظ جمع سے حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا اس طرح لفظ جمع مثلاً انت طالق ثلاثاً کہنے سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح حرف جمع کے آجانے پر بھی حکم ہے یعنی مذکورہ قول میں تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

جواب :- احناف نے شوافع کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ واؤ حرف جمع ہے بلکہ ترتیب وہ تو مطلق عطف پر دلالت کرتا ہے، اسی کیلئے اس کو وضع کیا گیا ہے۔ اور جب واؤ جمع کا حرف نہیں ہے تو اس کے ذکر کرنے سے ثلاثاً کیطرح تین طلاقیں کس طرح واقع ہوں گی۔

وإذا زوّج أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلاً جواب سؤال آخر على مثال ما ذكر وهو أنه إذا زوج فضولي أمتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد أو بعقدين بغير إذن الزوج وبغير إذن المولى ثم قال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فإنه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق فعلم أن الواو للترتيب وإلا لصح نكاحهما فأجاب بأن في هذا المثال إنما يبطل نكاح الثانية لأن عتق الأولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية فبطل الثاني لبطلان المحل لا لأن هذا الترتيب يفهم من الواو بل من الكلام لأن نكاح الأمة كان موقوفاً على إجازة المولى وإجازة الزوج جميعاً فإذا أعتق المولى الأولى لا تبقى الثانية موقوفة والأولى نافذة فلزم أن يتوقف نكاح الأمة على الحرة وهو غير جائز.

میں سے قبول کیا تو نکاح موقوف رہیگا باطل نہ ہوگا۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ متن میں بغیر اذن الزوج کی قید کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ نے اس قید کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا یعنی یوں کہا "ھٰذہ حرۃ و ھٰذہ" تو دونوں میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا جمع بین الحرۃ والامۃ کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر دونوں باندیوں کو علی التعاقب (علیحدہ علیحدہ کلام) سے آزاد کیا تو ثانیہ باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا لہٰذا دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے کہ دونوں باندیوں کا نکاح عقد واحد میں ہوا ہو جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر ذکر کیا اگر دونوں نکاح دو عقد میں ہوں پس اگر دونوں باندیوں کا آقا ایک ہے تو حکم وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا اور اگر مولیٰ دو ہوں تو یکے بعد دیگرے باندیاں آزاد ہو جائیں گی اور دونوں نکاح موقوف رہیں گے جس جس نکاح کی اجازت شوہر دے دیگا وہ درست ہو جائیگا اور اگر اس نے دونوں نکاحوں کی اجازت ایک ساتھ دے دی تو پہلی آزاد شدہ باندی کا نکاح درست ہوگا۔

تشریح والواو زوجہا امتین الخ۔ ایک شخص نے دو باندیوں کا ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا اسکے بعد مولیٰ نے ان دونوں باندیوں میں سے ایک کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ھٰذہ حرۃ یہ آزاد ہے وھٰذہ۔ اور پھر دوسری کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اس قول سے متصلاً کہے وھٰذہ اور یہ۔

ان دونوں کو اس طرح یہ کہا ہے کہ درمیان میں کوئی فصل نہ کیا ہو پہلے جملے سے متصلاً فوراً ہی دوسرا وھٰذہ کہدے تو باتفاق علماء احناف اس باندی کا نکاح جس کو لفظ وھٰذہ سے جس نے اشارہ کیا ہے باطل ہو جائیگا۔ اس وجہ سے کہ اس قول میں احناف کے نزدیک دونوں باندیاں ترتیب وار آزاد ہوئی ہیں چنانچہ جب مولیٰ نے ھٰذہ حرۃ کہدے تو پہلی والی آزاد ہو گئی اور جب اس کے بعد متصلاً وھٰذہ جس نے کہا تو دوسری بھی آزاد ہو گئی۔ اس صورت میں خرابی یہ لازم آئی کہ اول باندی چونکہ حرہ ہو چکی اور منکوحہ ہے ہی۔ اس لئے لازم آیا کہ آزاد عورت کی موجودگی میں اس نے دوسری سے یعنی باندی سے نکاح کیا ہے اور نکاح میں حرہ کے موجود ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہے اسلئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو گیا۔

خلاصہ سوال مذکورہ تقریر احناف سے ثابت ہوا کہ واؤ مذکورہ مثال میں ترتیب کیلئے آیا ہے کیونکہ اگر اس کے نکاح میں دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہو جاتیں ترتیب وار یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوتیں تو نکاح دونوں درست ہو جاتا۔ اور یہ اشکال وارد نہ ہوتا کہ اس نے حرہ سے نکاح کر لینے کے بعد اس کی موجودگی میں باندی سے نکاح کیا ہے۔ حاصل یہ کہ پہلی باندی سے نکاح کا جواز اور دوسری باندی سے نکاح کا عدم جواز اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ واؤ ان کے یہاں ترتیب کیلئے آتا ہے نہ مطلق جمع کے لئے۔

جواب من جانب احناف اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمیشہ کی طرح یہاں پر بھی واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے بلکہ کلام کی ترتیب کی وجہ سے اتفاقاً یہ صورت پیدا ہوگئی ہے کیونکہ مذکورہ صورت میں دونوں باندیوں کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور جب آقا نے ھٰذہ حرۃ کہکر اول باندی کو آزاد کر دیا تو دوسرے وھٰذہ کہنے کو

دوسری باندی سے بھی نکاح کی اجازت دیدی تو اس کا اعتبار نہ کیا جائیگا اور نکاح درست نہ ہوگا۔

شارح کی رائے یہ ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب دونوں باندیوں سے نکاح ایک ہی عقد میں کیا گیا ہو اور اگر نکاح دونوں باندیوں سے الگ الگ مستقل عقود کے ذریعہ ہوا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

اول صورت یہ ہے کہ اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہی ہو تو پھر حکم نکاح کے جواز و عدم جواز کا وہی ہے جو پہلے اوپر بیان کیا جیسے اول کا نکاح درست اور دوسری باندی کا نکاح ناجائز۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں باندیوں کے مالک دو ہوں۔ اور ان دونوں باندیوں کو ان کے آقاؤں نے الگ الگ مگر آگے پیچھے (یکے بعد دیگرے) آزاد کیا ہو۔ تو دونوں ہی کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا اور شوہر ان میں سے جس سے نکاح کی اجازت دیگا وہ درست ہو جائیگا۔

دیگر صورت یہ بھی ہے کہ شوہر نے نکاح الحرۃ علی الامۃ کے اشکال سے بچنے کیلئے دونوں سے اپنے نکاح کی اجازت ایک ساتھ دیدیا تو بھی جس باندی کو اس کے آقا نے آزاد کیا ہے نکاح اس سے جائز ہو جائیگا مگر دوسری سے نکاح درست نہ ہوگا کیونکہ وہی اشکال یہاں بھی وارد ہوگا اس وجہ سے کہ جب ان کے مولیٰ نے یکے بعد دیگرے ان کو آزادی دی ہے تو جو باندی پہلے آزاد ہوئی ہے وہ حرہ ہو گئی اور اس وقت تک دوسری باندی کے مولیٰ نے ابھی اس کو آزاد نہیں کیا ہے تو اس صورت میں نکاح الامۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا لازم آیا اور یہ بات گذر چکی ہے کہ نکاح الامۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا اسی طرح صحیح نہیں ہے جس طرح نکاح الامۃ علی الحرۃ جائز نہیں ہے۔

لہٰذا جو باندی اولاً اور پہلے آزاد ہوئی ہے اس کا نکاح تو جائز ہو گیا۔ اور جو باندی بعد میں آزاد ہوئی مذکورہ بالا خرابی لازم آنے کی بنا پر اس کا نکاح درست نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

قوله ولو زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين متعاقبتين في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كأنه اجازهما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطرادي للاول فاجاب بان قوله هذه وهذه انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء واذا ثبت اخر في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليه لا انهما معتبران لكن لما صح نكاح الاخت الاخيرة بقي ازاءهما اذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزوج الاخيرة فلهذا توقف اول الكلام على آخره فلا جرم بطلا مقارنا في الزمان۔

ترجمہ اور جب کسی شخص نے ایک شخص کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں کرا دیا اور زوج کی اجازت کے بغیر کر دیا پس زوج کو خبر پہنچی تو مرد نے کہا اَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ (میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی) تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے جیسے اس صورت میں نکاح باطل ہو جاتا ہے جبکہ دونوں نے نکاح کی اجازت ساتھ ساتھ دی ہو۔ اور اگر اجازت متفرق طور پر دی ہے تو ثانیہ کا نکاح باطل ہو گیا۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ایک شخص نے کسی مرد کا نکاح دو حقیقی بہنوں سے کر دیا۔ پس زوج کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر زوج نے کلام موصول سے دونوں کی اجازت دی ہے اور کہا اَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ تو دونوں نکاح باطل ہو گئے گویا اس نے دونوں کو ایک ساتھ اجازت دے دی ہے۔ یہ مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ واو مقارنت کیلئے آتا ہے اور اگر کلام مفصول سے اجازت دی تو ثانیہ کا نکاح باطل ہو گیا مگر یہ اول کے تابع ہے۔ پس مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس صورت میں دونوں باطل ہیں اس وجہ سے نہیں کہ واؤ مقارنت کے حق کیلئے آتا ہے کیونکہ کلام کا ابتدائی حصہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جبکہ اس کے آخری حصہ میں کوئی چیز ایسی ہو جو اس کے اول حصہ کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء۔ جب شرط اور استثناء کلام کے آخر میں مذکور ہوں تو شروع کلام ان پر موقوف رہے گا کیونکہ دونوں تبدیلی پیدا کرنے والے ہیں۔ اسی طرح یہاں پر بھی اخیر والی بہن کا نکاح دونوں کے اول کو تبدیل کر دیتا ہے کیونکہ اخیر والی بہن سے شادی کرنے کی صورت میں دونوں بہنوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے اس واسطے اول کلام اپنے آخری حصہ پر موقوف ہو گیا پس لا محالہ دونوں جیسے اول و آخر زمانے میں مقترن ہو گئے۔

تشریح وَإِذَا زَوَّجَ فُضُولِيٌّ الخ۔ اور اگر فضولی نے کسی مرد کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں کے ساتھ کر دیا اور یہ نکاح شوہر کی اجازت کے بغیر کیا ہے اس کے بعد شوہر کو اس کی اطلاع ملی تو شوہر نے کہا میں نے اس کے اور اس کے ساتھ نکاح کی اجازت دے دی تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے مذکورہ بالا متن کی عبارت احناف پر وارد کئے گئے ایک اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔

اعتراض کی تفصیل: یہ اعتراض دراصل واؤ کے مقارنت کیلئے نہ ہونے پر کیا گیا ہے۔

صورت مسئلہ:۔ ایک اجنبی شخص نے ایک اجنبی شخص کا نکاح دو حقیقی بہنوں کے ساتھ دو عقدوں سے شوہر کی اجازت کے بغیر کر دیا نکاح کر دینے کے بعد جب شوہر کو اس نکاح مع الاختین کی اطلاع ملی تو اطلاع ملتے ہی فوراً شوہر نے دونوں کے نکاح کی اجازت ان الفاظ میں دے دی اس نے کہا "اَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ" یعنی اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دیدی تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ جس طرح ایک تیسری صورت میں اسی قسم کا نکاح باطل ہو جاتا ہے یعنی یہ کہ اس نے اجازت کے الفاظ اس طرح کہے "اَجَزْتُ نِكَاحَهُمَا" (میں نے ان دونوں کے نکاح کی اجازت دی) تو دونوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جب شوہر نے "اَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ" کہا تو جمع بین الاختین لازم آیا اور دونوں کا نکاح باطل ہو گیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ کے درمیان جو واؤ مذکور ہے وہ مقارنت کیلئے آیا ہے اور شوہر نے دونوں بہنوں کے نکاح کی ایک ساتھ

اجازت دی ہے جبکہ احناف کے یہاں واؤ مقارنت کے معنے نہیں دیتا۔

مسئلہ :۔ اس کے برخلاف اگر شوہر نے دونوں بہنوں سے نکاح فضولی کے ساتھ کیا مثلاً اس نے ایک بہن کی جانب اشارہ کر کے کہا اجزت نکاح ہذہ (میں نے اس سے نکاح کی اجازت دی) پھر تھوڑی دیر خاموش رہا۔ جب کچھ وقفہ گذر گیا تو دوسری بہن کی جانب اشارہ کر کے کہا "اجزت نکاح ہذہ" (میں نے اس سے نکاح کی اجازت دی)۔ اس صورت میں اول نکاح جائز ہو گیا اور دوسری بہن سے نکاح باطل ہو گیا۔ اس لئے کہ جب اس نے پہلی بہن سے نکاح کی اجازت دی تھی تو دوسری بہن اس سے نکاح میں نہ ہونے کی وجہ سے مزاحم نہیں ہوئی اسلئے نکاح درست ہو گیا اور جب دوسری سے نکاح کی اجازت دی تو پہلی بہن اس کیلئے مزاحم ہوگی اور جمع بین الاختین لازم ہونے کی وجہ سے ثانی کا نکاح باطل ہو گیا۔

شارح کی رائے :۔ مصنف نور الانوار کی رائے یہ ہے کہ پہلے مسئلے کے تابع بنا کر ذکر کر دیا گیا ہے ورنہ اعتراض سے اس مسئلے کو تعلق نہیں ہے سوال تو صرف اس مسئلہ سے تھا کہ شوہر کے کلام موصول سے اجازت دی ہے اور اس سوال کا جواب ذکر کئے گئے مسئلے میں دونوں عورتوں سے نکاح کا بطلان اس بناء پر نہیں ہے۔ اجزت ہذہ وہذہ میں واؤ مقارنت کیلئے ہو گیا ہے بلکہ یہاں پر قاعدہ دوسرا پایا گیا۔ تو قانون یہ ہے کہ کلام کے آخری حصہ میں اگر کوئی چیز ایسی آجائے جو شروع کلام کے حکم کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء کی صورتیں۔ یعنی جب کسی کلام کے آخر میں شرط مذکور ہو یا استثناء تو اس کی وجہ سے شروع کلام کا حکم بدل جاتا ہے جیسے مثال کے طور پر آپ نے انت طالق ان دخلت الدار کہا یا جاءنی القوم الا زیداً کہا۔ اول مثال کے آخر میں شرط مذکور ہے اور دوسری مثال کے آخر میں الا حرف استثناء ذکر کیا گیا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ اول حصہ اس کلام کا آخری حصہ پر موقوف رہتا ہے اسلئے کہ خواہ استثناء ہو یا شرط دونوں کے دونوں حکم کو تبدیل کر دیتے ہیں۔

ٹھیک یہی صورت اس مسئلے میں یعنی اجزت نکاح ہذہ وہذہ میں پیش آئی ہے۔ اس مثال میں شوہر کے آخری کلام وہذہ نے اول کلام کے حکم کو بدل دیا ہے اول سے نکاح کا جواز ثابت ہو رہا تھا مگر جب آخری کلام آیا تو اس نے دوسری بہن سے نکاح کی اجازت دیکر اول کے نکاح کی صحت کو فساد سے تبدیل کر دیا ہے۔ یعنی شوہر نے جب اجزت نکاح ہذہ کہا تو پہلی بہن سے نکاح درست ہو گیا اور جب دوسری بہن کی جانب اشارہ کر کے وہذہ کہہ دیا تو دو بہنوں کا ایک شخص کے نکاح میں جمع ہونا لازم آیا۔ وان تجمعوا بین الاختین کی ممانعت آئی ہے اس لئے دو نکاح فاسد اور ناجائز ہو گئے اور جب یہ قاعدہ ہے کہ کلام کے آخر میں کوئی چیز ایسی موجود ہو جو شروع اور اول کلام کو بدل دے تو شروع کلام آخر کلام پر موقوف ہو جاتا ہے اس لئے شوہر کے مذکورہ کلام اجزت ہذہ وہذہ میں کلام اول یعنی اجزت ہذہ موقوف ہو گیا۔ کلام آخری صحت و فساد پر اگر ہذہ وہذہ ہے اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ اور موقوف کے وقوع کا زمانہ ایک ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا اس قاعدہ کی بنا پر اول عورت کے نکاح کی اجازت موقوف اور دوسری بہن کے نکاح کی اجازت شوہر کی جانب سے موقوف علیہ ہوگی اور دونوں ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہوں یعنی دونوں کے

تشریح

اور واؤ کبھی حال کیلئے آتا ہے۔ واؤ کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح اس کے مجازی معنی کو بیان کررہے ہیں چنانچہ فرمایا، واؤ کبھی حال کیلئے آتا ہے مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "ادّ الیّ الفا وانت حر" (کہ مجھ کو ایک ہزار روپے ادا کر اور تو آزاد ہے) اس صورت میں غلام روپیہ ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا۔ لہٰذا اس مثال میں وانت حر میں واؤ عاطفہ نہیں ہے ورنہ لازم آئیگا کہ جملہ خبریہ پر جملہ انشائیہ کو معطوف کیا گیا ہے اور جب واؤ عاطفہ نہیں ہے تو اس واؤ کو مجازاً حال کیلئے مان لیا جائیگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ حال ذو الحال کے عامل کیلئے قید اور شرط کا درجہ رکھتا ہے لہٰذا غلام اسی وقت آزاد ہوگا جب وہ ایک ہزار روپیہ ادا کریگا۔

اعتراض: اس موقع پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اس مثال میں وانت حر حال ہے، ادّ الیّ الفا عامل نہیں ہے۔ اسلئے اگر ترکیب یہ قرار دی جائے کہ شرط ہے۔ وانت حر۔ اور ادّ الیّ الفا اس کی جزاء ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ شرط پر جزاء موقوف ہوا کرتی ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ غلام کی آزادی پر ایک ہزار کی ادائیگی موقوف قرار دی جائے جبکہ اوپر حکم اس کے برعکس دیا گیا ہے یعنی غلام کا آزاد ہونا ایک ہزار روپے کے ادا کرنے پر موقوف قرار دیا گیا ہے۔

جوابِ اول: اس کلام میں قلب ہے یعنی یہ واؤ بظاہر وانت حر پر داخل ہے مگر باعتبار معنی کے واؤ ادّ الیّ پر داخل ہوا ہے۔ عبارت اصل میں اس طرح ہے "کن حرا وانت مؤدٍّ للالف الخ" (تو آزاد ہو جا اس حال میں کہ تو مجھے ایک ہزار روپے ادا کرنے والا ہو) لہٰذا اس طرح پر ایک ہزار روپیہ کا ادا کرنا آزادی کیلئے شرط ہو جائیگا اور غلام کا آزاد ہونا اس شرط کی جزاء ہو جائے گی لہٰذا آزادی موقوف ہوگی ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی پر۔ مگر یہ صنعت قلب بظاہر حال ظاہری کلام کے خلاف ہے اس لئے کسی قرینہ صارفہ کی ضرورت ہوگی تو قرینہ کیا ہے مقصودِ کلام اور متکلم کا ارادہ اس کیلئے قرینہ قرار دیا جائے کیونکہ مقصود مولیٰ کا اس کلام سے یہ ہے کہ وہ ایک ہزار روپیہ کی رقم لیکر غلام کو آزاد کرنا چاہتا اور تعلیق کلام میں اس کی حاجت جائز مانی جاتی ہے جس کی جانب سے تنجیز درست ہوتی ہے یعنی جو فوری طور پر کلام حکم کو واقع کر سکتا ہے وہ معلق کرکے بھی واقع کر سکتا ہے۔ اور اس جگہ صورت حال یہ ہے کہ مولیٰ کی وسعت میں تنجیز ادا نہیں ہے یعنی مشغول ذمہ ولی۔ اگر یہ چاہے کہ تعلیق کے بغیر فوری طور پر غلام پر ایک ہزار کی ادائیگی لازم کردی جائے تو اس کا اختیار ہونے کو نہیں ہے تو پھر وہ ایک ہزار کی ادائیگی پر غلام کی آزادی کو معلق کس طرح کر سکتا ہے اسلئے کلام بھی لغو ہو جائیگا لہٰذا اس کلام کو بیکار ہونے سے بچانے کے لئے کیونکہ غلام کی آزادی کا مسئلہ ہے کہا گیا کہ اس کلام میں قلب ہے اور غلام کا آزاد ہونا ایک ہزار روپے کے ادا کرنے پر موقوف ہے کیونکہ مولیٰ بغیر تعلیق کے بھی غلام کو آزاد کر سکتا ہے اور کسی چیز پر اس کی آزادی کو معلق بھی کرسکتا ہے اس کو دونوں باتوں کا اختیار حاصل ہے۔

جوابِ ثانی: اس قول میں قلب نہیں ہے بلکہ اپنی اصل پر قائم ہے البتہ اس کا قول وانت حر حال مقدرہ کے جنس میں سے ہے مطلب یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کو تنجیزاً آزاد کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ پہلے ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی غلام کی جانب سے پائی جائے۔ اس کے بعد میری طرف سے اس کے حق میں آزادی کا حکم ہو

ترجمہ

اسی طرح عورت کے قول "طلقنی ولک الف درہم" میں جب شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو کوئی چیز واجب نہ ہوگی شوہر کیلئے عورت پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ عورت کا قول "ولک الف" ماسبق پر عطف ہے حال کے لئے نہیں ہے تاکہ وہ شرط کا کام دے۔ اس وجہ سے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ بغیر مال کے دی جائے کیوں کہ طلاق میں اگر مال کا ذکر کر دیا گیا تو وہ خلع بن جاتی ہے اور شوہر کی جانب سے یمین۔ نیز یہ دعدہ اور تبرع کے صیغے بھی نہیں ہیں تاکہ عورت پر اس کو پورا کرنا واجب ہو جائے لہٰذا لغو ہو گیا مگر اس میں تامل ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ واؤ حال کیلئے ہے۔ لہٰذا یہ قول شرط اور بدل بن جائے گا پس الف واجب ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں واؤ صاحبینؒ کے نزدیک عطف کے لئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک تھا بلکہ حال کے لئے ہے اور حال اپنے عامل کے لئے شرط کے درجہ میں ہوتا ہے لہٰذا کلام ایسا ہوگیا جیسا کہ عورت نے کہا "طلقنی بالف او علی الف" پس جب شوہر نے طلقت کہدیا تو تقدیر عبارت یہ ہوگی "طلقت بذلک الشرط" لہٰذا یہ معاوضہ بصورت خلع ہو جائے گا پس الف واجب ہوں گے اور طلاق بائن واقع ہوگی۔

تشریح

قولہ کذا فی قولہا طلقنی ثلاثا الخ۔ اسی طرح بیوی کا اپنے شوہر سے مطالبہ کرنا کہ مجھے تین طلاق دیدے اس حالت میں کہ تیرے لئے ایک ہزار ہیں۔

اختلاف:۔ یہ ایک فقہی مسئلہ ہے جس میں صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ صاحبینؒ نے اس مثال میں واؤ کو حال کیلئے مانا یعنی مجازی معنی کو اختیار کیا۔ اور امام صاحبؒ نے واؤ کو حقیقت پر محمول کیا ہے اور اس قول کو عطف جملہ علی الجملہ کے قبیل سے مانا ہے اسلئے شوہر نے اگر طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر کوئی رقم دینا واجب نہ ہوگا۔ اسلئے "ولک الف درہم" اس کے قول طلقنی پر معطوف ہے جس میں معطوف علیہ تو انشاء ہے اور معطوف خبر ہے اور یہ عطف اچھا نہیں ہے۔ البتہ جائز ضرور ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل:۔ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ واؤ برائے عطف ہے یعنی واؤ عاطفہ ہے نہ کہ برائے حال تاکہ الف درہم کو وقوع طلاق کیلئے شرط مان لیا جائے۔ اسلئے دونوں جملے الگ الگ ہیں کیونکہ طلاق کی اصل تو یہ ہے کہ وہ زبان سے کہنے پر ہی واقع ہو جاتی ہے۔ وقوع طلاق کیلئے مال کی ضرورت نہیں ہے اور طلاق بشرط المال دیجائے تو اس طلاق کو امام صاحبؒ خلع سے تعبیر کرتے ہیں یعنی وہ خلع ہوتی ہے نہ کہ طلاق اور اس باب یعنی باب طلاق میں خلع یعنی بدلہ خلع اور معاوضہ اس کے عوارض میں سے ہے۔ حقیقت سے خارج ہے اور خلع شوہر کے حق میں یمین بن جاتا ہے کیونکہ اس نے وقوع طلاق کو ادائیگی پر مشروط اور معلق قرار دیا ہے اسی کو یمین کہتے ہیں۔

لہٰذا چونکہ اصل طلاق میں اس کا بلا مال ہونا ہے اور معاوضہ اس کے عوارض میں سے ہے اور عوارض کی وجہ سے حقیقت کو ترک نہیں کیا جاتا کیونکہ کسی ضعیف کی رعایت پر قوی کو ترک کرنا درست نہیں ہے اس لئے شوہر کا قول طلقنی ولک الف درہم۔ اصل کی رعایت کرتے اس کو عطف کے لئے مانا گیا ہے اور طلاق کو بغیر مال کے واقع کیا گیا اور ولک الف درہم کو لغو قرار دیدیا گیا البتہ عورت پر ایک ہزار درہم واجب کرنے کی دوسری صورت ہے جو اس سے بالکل

جدا گانہ سبب ہے اور وہ یہ کہ ولک الف درہم کو وعدہ یا نذر پر محمول کر لیا جائے اور جس کا پورا کرنا عورت پر ضروری ہو لہٰذا ایک ہزار درہم بطور نذر یا وعدہ عورت پر واجب ہو جائیں گے۔ مگر شارح نے اس تاویل کو پسند نہیں فرمایا اور کہا یہ کلام ولک الف درہم از قبیل وعدہ و نذر بھی نہیں کہ اس کو نذر پر محمول کر لیا جائے اور عورت پر الف درہم بلفظ نذر کے طور واجب قرار دیئے جائیں اس وجہ سے کہ جب الفاظ وعدہ کے ہیں تو نذر کے طور پر ان کا پورا کرنا بھی عورت پر واجب نہیں

ایک سوال:۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ولک الف درہم عورت کا قول اگر وعدہ یا نذر کا نہیں ہے لیکن عورت کی جانب سے شوہر کیلئے ایک ہزار درہم دینے کا اقرار تو ہے۔ اور فرمان رسول ہے المرء یؤخذ باقرارہ (آدمی اپنے اقرار سے پکڑا اور گرفت میں لیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ پھر اس جملے کو برائے اقرار مان کر عورت پر الفاظ اقرار کے بطور ایک ہزار واجب کر دیئے جائیں؟

جواب:۔ ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ طلاق دینے پر عورت کے ذمہ ایک ہزار درہم کا دینا واجب نہیں بلکہ بلا مال کے دیئے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور جہاں تک اقرار کی بات ہے تو اگر اس کلام سے مفہوم مشتمل ہوتا ہے تو ہم کو اس کا انکار بھی نہیں ہے۔

امام صاحبؒ کی رائے پر ایک سوال:۔ ایک شخص نے کہا احمل ہذا الشیء من ہنا الی مکان کذا ولک الف درہم (تم اس چیز کو اس مقام سے فلاں مقام تک پہنچا دو اور تم کو ایک ہزار درہم ملیں گے) اس مثال میں و کو حال کیلئے مانا گیا ہے اور ولک الف درہم کی ادائیگی ضروری قرار دی گئی ہے۔ بے شک اسی پر عورت کے کلام طلقنی ولک الف درہم کو بھی قیاس کر لینا چاہئے اور واؤ کو برائے حال قرار دیا جائے۔

جواب:۔ جس مثال پر قیاس کیا گیا ہے جس کو مقیس علیہ احمل ہذا الطعام الخ پر تو اس کا تعلق اجارہ سے ہے جس کی حقیقت میں اجرت داخل ہے اسلئے کوئی اجارہ بغیر اجرت کے ذکر کئے ہوئے پورا نہیں ہو سکتا لیکن طلاق کی حقیقت میں مال داخل نہیں۔ بغیر مال اور بلا ذکر مال صرف مجرد طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے حتی کہ نفی مال کے ساتھ بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس لئے مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات نہیں ہے لہٰذا یہ قیاس مع الفارق ہے جو کہ غلط ہے۔

اس بارے میں صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلقنی ولک الف درہم میں واؤ برائے عطف نہیں ہے بلکہ واؤ برائے حال ہے اور قاعدہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے عامل کیلئے شرط اور قید ہوا کرتا ہے لہٰذا عورت کے قول کے معنے یہ لئے جائیں گے طلقنی والحال ان لک الف درہم علی یعنی بقول صاحبین عورت کے قول کے معنے ہیں تو مجھے طلاق دیدے اس حال میں تیرے لئے میرے ذمہ ایک ہزار درہم کی ادائیگی واجب ہے یعنی شرط یہ ہے کہ میرے ذمہ ایک ہزار واجب ہو جائے اور جب اس عورت کے مطالبہ کے جواب میں اس کے شوہر نے طلقت کہہ کر طلاق دیدی تو اس عبارت کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ اس شرط کی بنا پر میں نے تجھ کو طلاق دیدی۔ لہٰذا یہ قول بمعنی خلع اور معاوضہ سمجھا جائیگا اس لئے کہ عورت کی جانب سے مطالبہ طلاق کا عام طور پر بالعوض ہوا کرتا ہے اور عوض دیکر اپنی جان کو شوہر سے چھڑایا کرتی ہے اور بالعوض طلاق دیئے جانے میں طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہٰذا عورت پر صاحبینؒ کے

نزدیک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ ایک ہزار کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

وَالْفَاءُ لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيبِ أَيْ لِكَوْنِ الْمَعْطُوفِ مَوْصُولًا بِالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ مُتَعَقِّبًا لَهُ بِلَا مُهْلَةٍ فَيَتَرَاخَى الْمَعْطُوفُ عَنِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ بِزَمَانٍ وَإِنْ لَطُفَ أَيْ قَلَّ ذٰلِكَ الزَّمَانُ بِحَيْثُ لَا يُدْرَكُ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنِ الزَّمَانُ فَاصِلًا أَصْلًا لَكَانَ مُقَارِنًا فَتُسْتَعْمَلُ فِيهِ كَلِمَةُ مَعَ وَإِطْلَاقُ التَّرَاخِي هٰهُنَا بِالْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ لَا الْاِصْطِلَاحِيِّ الَّذِي كَانَ مَدْلُولَ ثُمَّ فَإِذَا قَالَ إِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ أَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى بِلَا تَرَاخٍ فَإِنْ لَمْ تَدْخُلِ الدَّارَيْنِ أَوْ دَخَلَتْ إِحْدَاهُمَا فَقَطْ أَوْ دَخَلَتِ الْأُولَى بَعْدَ الثَّانِيَةِ أَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى بِتَرَاخٍ لَمْ تَطْلُقْ لِأَنَّهُ لَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ۔

ترجمہ اور فاء وصل اور تعقیب کیلئے آتی ہے یعنی اس لئے تاکہ معطوف معطوف علیہ سے متصل اور بلا مہلت واقع ہو، لہٰذا معطوف معطوف علیہ سے باعتبار زمانہ کے مؤخر ہوگا اگرچہ لطیف ہی کیوں نہ ہو یعنی بہت کم یعنی وہ زمانہ اتنا معمولی ہو کہ اس کا ادراک نہ کیا جاسکے کیونکہ اگر زمانہ بالکل فاصل نہ ہوگا تو مقارن ہو جائیگا جس کیلئے کلمہ مع مستعمل ہے اور تراخی کا اطلاق یہاں پر لغوی معنے کے لحاظ سے ہے، اصطلاحی لحاظ سے نہیں ہے جو کہ ثم کا مدلول ہے۔ پس جب شوہر نے بیوی سے کہا اِنْ دَخَلْتِ ہٰذِہِ الدَّارَ فَہٰذِہِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ تو طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ ثانی گھر میں دخول پہلے گھر کے بعد بلا تاخیر پایا جائے۔ پس اگر عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہوئی یا صرف دونوں میں سے ایک گھر میں داخل ہوئی یا اول گھر میں ثانی گھر کے بعد داخل ہوئی یا ثانی گھر میں اول کے بعد داخل ہوئی مگر تاخیر سے داخل ہوئی تو مطلقہ نہ ہوگی کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

تشریح قولہ الفاء للوصل والتعقیب الخ فاء وصل اور تعقیب کیلئے آتا ہے کیونکہ معطوف کلام میں معطوف علیہ کے ساتھ موصول اور ملا ہوا ہوتا ہے اور عطف کی بنا پر اس کے متصلاً بلا تاخیر بعد میں مذکور ہوتا ہے۔ وصل کے معنے ہیں معطوف علیہ اور معطوف دونوں وقوع کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں یعنی متصل ہوں۔

تعقیب اور عطف مع التعقیب کا مفہوم یہ ہے کہ معطوف بلا کسی تاخیر کے اس کے بعد مذکور ہو یا واقع ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ فاء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اپنے معطوف علیہ سے متصل ہو اور بعد میں واقع ہو اور بلا تاخیر نہ ہو گویا معطوف کا زمانہ وقوع قدرے تاخیر سے ہوگا اگرچہ اتنا مؤخر ہو کہ اس کا احساس نہ کیا جاسکے۔

فاء کے مدلول میں تراخی کیوں؟ کلمۂ فاء تاخیر مع الوصل بالفاظ دیگر تراخی مع الوصل پر کیوں دلالت کرتا ہے۔ اس کی وجہ کیا ہے، جب معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان فاصلہ بالکل نہ ہو اور دونوں ایک دوسرے

ترجمہ

اور فاء احکام میں بطور علت کے استعمال کی جاتی ہے اس وجہ سے کہ فاء تعقیب کیلئے آتی ہے۔ اور احکام علتوں کے بعد ہوا کرتے ہیں اور یہ علتوں پر بالذات مرتب ہوتے ہیں گرچہ بالزمان احکام علت سے متصل ہی کیوں نہ ہوں۔ پس جب کسی شخص نے کہا "بعت منک ہذا العبد بکذا" (میں نے یہ غلام تجھے اتنے میں بیچا) اور دوسرے نے کہا "فہو حر" (پس وہ آزاد ہے) تو مطلب یہ ہے کہ میں نے بیع کو قبول کر لیا پھر آزاد کر دیا۔ کیونکہ قائل نے اعتاق کو ایجاب پر مرتب کیا ہے اور اعتاق مرتب نہیں ہو سکتا لیکن قبول بیع کے ثابت ہو جانے کے بعد تقاضا کے طور پر ہے اور اگر قائل نے "ہو حر" یا "وہو حر" کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا۔ پس احتمال ہے کہ قائل اس حریت کی خبر دے رہا ہے جو ایجاب بیع سے پہلے ثابت ہو چکی ہے اور اس کا بھی احتمال ہے کہ قبول بیع کے بعد حریت کا انشاء مقصود ہو لہذا شک کی وجہ سے قبول بیع بالاتفاق ثابت نہ ہوگا۔

تشریح

قولہ وتستعمل فی الاحکام العلل الخ اور کلمۂ فاء احکام اور علتوں کے مواقع میں استعمال کیا جاتا ہے۔ یعنی کلمۂ فاء علت کے معنی میں بھی ادا کرتا ہے اور علت کے معنی فاء کے حقیقی ہیں مجازی نہیں ہیں کیونکہ اس کی اصل تعقیب ہے یعنی بعد میں ہونا۔ اور حکم ہمیشہ علت کے بعد ہوا کرتا ہے اور علت پر مرتب ہوتا ہے۔ تو حکم اپنی علت کے ساتھ باعتبار زمانہ متصل اور مقارن ہوا کرتا ہے مؤخر نہیں ہوتا مگر اس اتصال اور مقارنت کے باوجود چونکہ حکم اپنی علت کے بعد ہی واقع ہوتا ہے۔ دعو فاء میں تعقیب اور بعدیت پر دلالت کرتا ہے یعنی فاء جس کلمہ پر داخل ہوگا وہ بعد میں پایا جائے گا اسی لئے حکم پر فاء کو داخل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسے کسی نے کہا "بعت منک ہذا العبد بکذا" غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میں نے اس غلام کو تیرے ہاتھ اتنی رقم کے بدلے فروخت کر دیا۔ یہ سنکر اس شخص نے کہا "فہو حر" تو پس وہ آزاد ہے۔ اس قول کو فقہاء نے بیع کے قبول کرنے کے الفاظ قرار دیا ہے جس کی صورت فقہاء نے یہ بیان کی ہے۔ مخاطب نے پہلے بیع کو قبول کیا اور غلام مذکور کو مذکورہ قیمت کے مطابق خرید لیا اور جب غلام اس کی ملکیت میں آگیا اور مخاطب یعنی خریدار اس غلام کا مالک ہو گیا تو اس نے اپنے مملوک غلام کو کہا پس تو آزاد ہے۔

دلیل اس کی یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس شخص نے غلام کے آزاد کرنے کو بائع کے ایجاب کے بعد کہا ہے جبکہ غلام کا آزاد کرنا قبول بیع کے بغیر مرتب نہیں ہو سکتا یعنی پہلے قبول بیع ہو پھر اس پر آزادی غلام مرتب ہو لہذا اس شخص کی ایجاب کی جگہ "فہو حر" کہنا اس کا تقاضا کرتا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کر لیا اس کے بعد جب غلام اس کی ملکیت میں آگیا تب اس کے بعد اس نے غلام کو آزاد کیا ہے اس جگہ قبول بیع الفاظ مذکور نہیں ہیں مگر قبول کو مقدر مانے بغیر "فہو حر" اس پر مرتب نہیں ہو سکتا۔ اس ضرورت سے بطور اقتضاء قبول بیع کو مقدر مانا گیا ہے۔

ولو قال وہو حر الخ۔ اور اگر اس شخص نے "فہو حر" کہنے کے بجائے صرف "ہو حر" کہا۔ یا "وہو حر" کہا تو اس کلام کو قبول بیع میں شمار نہ کیا جائے گا اور "وہو حر" کہنے سے غلام آزاد نہ ہوگا۔

دلیل اس کی یہ بیان کی گئی ہے کہ "ہو حر" یا "وہو حر" کا ماقبل سے کیا تعلق ہے یہ ماقبل پر مرتب اور متفرع

ہے یا اس کا حال ہے یا جملہ مستانفہ ہے کیونکہ ایک ترجمہ یہ ہے کہ وہ پہلے سے آزاد ہے۔ لہٰذا اس کو فروخت کرنا جائز کیسے ہوگا۔ اور ایک احتمال یہ ہے کہ اس کلام میں اس شخص نے پہلے قبول کرنے کے بعد حریت کو نافذ کرنا چاہا ہو یعنی انشاء ہو حریت کا۔ اول تفسیر کی بناء پر قبول بیع نہ ہوگا اور جب قبول بیع نہ ہوگا تو آزادی اس پر مرتب نہ ہوگی لہٰذا غلام آزاد نہ ہوگا۔

دوسرے احتمال کی بناء پر اس کا قول قبول بیع شمار ہوگا اور غلام بھی آزاد ہو جائیگا لہٰذا اس کلام پر قبول بیع مان کر غلام کو آزاد قرار دیا جائے یا جملہ مستانفہ مان کر غلام کو آزاد نہ مانا جائے۔ دونوں کا احتمال ہے اسلئے شک واقع ہو گیا اور بوجہ شک نہ بیع قبول ہوئی نہ آزادی ثابت ہوئی ہے۔ اسلئے فہو حر کہنے کے بجائے ہو حر کہنا یا وھو حر کہنے سے نہ بیع کے قبول کرنیکا حکم دیا جائیگا نہ ہی غلام کے آزاد ہونیکا حکم دیا جائے گا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُوْمُ فَتَكُوْنُ مَوْجُوْدَةً بَعْدَ الْحُكْمِ كَمَا كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيْبُ الَّذِيْ كَانَ مَدْلُوْلَ الْفَاءِ وَإِنْ لَمْ يُوْجَدْ شَرْطُ الدَّوَامِ فِي الْعِلَّةِ لَا يَحْسُنُ دُخُوْلُ الْفَاءِ عَلَيْهَا فَإِنَّهَا تَتَقَدَّمُ الْحُكْمَ فَكَيْفَ تَكُوْنُ مَحَلَّ الْفَاءِ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ أَبْشِرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ فَإِنَّ إِتْيَانَ الْغَوْثِ وَإِنْ كَانَ آنِيًّا لٰكِنْ ذَاتُهُ دَائِمَةٌ تَبْقٰى إِلٰى مُدَّةٍ فَيَكُوْنُ سَابِقًا عَلَى الْبِشَارَةِ وَلَاحِقًا عَنْهُ فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ فَتَدْخُلُ عَلَيْهَا الْفَاءُ وَهٰذَا إِنَّمَا شَرَطَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ حِفَاظًا لِمَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ وَغَيْرُهُ أَنَّهَا إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ إِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِيَّةً لِيَكُوْنَ وُجُوْدُهَا مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَعْلُوْلِ فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ

ترجمہ

اور کبھی فاء علل پر داخل ہوتا ہے جبکہ علل ان چیزوں میں سے ہوں جو دائم رہتی ہوں لہٰذا علت حکم کے بعد بھی پائی جائے گی جس طرح کہ حکم سے پہلے موجود تھی پس تعقیب حاصل ہو جائے گی جو کہ فاء کا مدلول ہے اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہو تو فاء کا داخل ہونا مستحسن نہ ہوگا کیونکہ علت حکم سے مقدم ہوتی ہے پس فاء کا محل کیسے ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی مصیبت میں گرفتار سے کہا جائے ابشر فقد اتاک الغوث (تجھے بشارت ہو کیونکہ تیرے پاس فریاد سننے والا آگیا) کیونکہ غوث کا آنا اگرچہ آنی ہے مگر اس کی ذات دائمی ہے جو ایک مدت تک باقی رہے گی۔ لہٰذا غوث کی ذات بشارت سے مقدم ہوگی اور اس سے لاحق ہوگی۔ لہٰذا تعقیب کے معنی متحقق ہو گئے پس اس پر فاء داخل ہو جائیگی۔ امام فخر الاسلام نے یہ شرط لگائی ہے تاکہ تعقیب کے معنی پیدا ہونیکا حیلہ بن جائے۔ اور صاحب توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ فاء علت پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت علت غائیہ ہو تاکہ علت کا وجود معلول سے مؤخر ہو جائے پس تعقیب کے معنی متحقق ہو جائینگے مگر اس میں کلام طوالت طلب ہے۔

تشریح: کلمۂ فاء کے دخول کے سلسلہ میں مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ فاء کبھی کبھی علت پر داخل ہوتا ہے مگر اس کی شرط یہ ہے کہ علت کوئی ایسی چیز ہو جس میں دوام پایا جاتا ہو۔

دوام: وہ شے ہے جس کی ماضی میں کوئی ابتداء نہ ہو بلکہ ہمیشہ سے ہو۔ اور مستقبل میں کوئی انتہاء نہ ہو یعنی کبھی وہ ختم نہ ہو۔ ما لا بدایۃ لہ ولا نہایۃ لہ فہو دائم۔ جس کی کوئی ابتداء اور انتہاء نہ ہو تو وہ چیز دائمی کہلاتی ہے۔ تو علت کیلئے دوام شرط ہے کیونکہ جس طرح علت دائمی ہونیکی وجہ سے معلول اور حکم سے پہلے پائی جاتی ہے اسی طرح معلول اور حکم کے وجود کے بعد بھی پائی جائے گی۔ اور جب حکم کے بعد بھی علت پائی جائے گی تو بعدیت کی بناء پر اس میں تعقیب کے معنے پیدا ہو سکیں گے کیونکہ فاء تعقیب کیلئے آتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ جس پر کلمۂ فاء داخل ہو تو وہ کلمہ بعد میں اور مؤخر ہوگا جبکہ علت اپنے حکم سے مؤخر نہیں ہو سکتی کیونکہ علت مؤثر اور حکم اس مؤثر کا اثر ہوا کرتا ہے۔ مؤثر پہلے اور اثر اس کے بعد ہوتا ہے، لہٰذا علت پہلے اور حکم اس کے بعد میں ہوگا، اسلئے علت پر فاء اس طرح داخل ہو سکتی ہے اور علت پر فاء کا داخل ہونا ایسا ہی ہے جیسے اس مثال میں فاء کو داخل کیا گیا ہے۔ مثال: أبشر فقد أتاك الغوث (خوش ہو جا اسلئے کہ تیرے پاس مددگار آ گئے) اس مثال کا محل وقوع یہ ہے کہ ایک شخص نہایت تنگی پریشانی میں مبتلا ہونیکی بناء پر پریشان ہے، یا کسی ظالم کے ظلم سے سخت تنگی میں مبتلا ہے۔ ایسے میں کسی نے اس مظلوم اور پریشان شخص کو خوش خبری دی کہ خوش ہو جا کہ تیرا مددگار آ گیا۔

اس مثال میں مددگار کا آنا ایک وقتی چیز ہے مگر نفس مددگار وقتی نہیں ہے وہ جس طرح آنے سے پہلے موجود تھا اسی طرح آنے کے بعد بھی موجود رہے گا اسی بناء پر اس کو علت قرار دینا درست ہو گیا اور فاء تعقیب کا لانا درست ہو گیا۔

ایک سوال اور اس کا جواب: مددگار کی آمد اس مثال میں دائمی نہیں بلکہ آنی اور وقتی ہے اور اس کا جو فاعل ہے یعنی مددگار ہونیوالے کی ذات تو وہ اگرچہ دائمی ہے جو علت سے پہلے اور بعد میں موجود ہے مگر وہ فاء کا مدخول نہیں ہے۔ فاء کا مدخول تو اس کا مددگار ہونا ہے جو ذات کا ایک وصف ہے۔

جواب: اس جگہ مددگار (غوث) کی آمد سے مراد غوث کا وجود ہے اور وہ دائمی ہے۔ یعنی وجود غوث دائمی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فاء کا مدخول دائمی ہے اور جب اس کا مدخول دائمی ہے تو اس پر اب کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

فاء کا برائے علت ہونا: علت کا دائمی ہونا فاء کا مدخول ہونے کیلئے شرط قرار دینا تاکہ اس کے اندر بعدیت اور تعقیب کے معنے پیدا ہو جائیں یہ شرط جمہور کیطرف سے نہیں۔ حضرت صاحب فخر الاسلام نے لگائی ہے۔ دوسرے علماء اصول مثلاً صاحب توضیح وغیرہ نے تو یہ کہا ہے کہ فاء علت پر جب داخل ہوگا کہ وہ فاء کا مدخول علت غائی ہو۔ اس لئے کہ غایت مقصد سے پہلے ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا جہاں علت غائی معلول سے مؤخر ہو تو علت غائی پر فاء کا داخل ہونا بھی درست ہے مگر یہ ایک طویل بحث ہے جس کو ہم نے دوسری کتاب میں بیان کیا ہے وہاں اس کا تفصیل سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

اقسامِ علت: علت کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) علتِ فاعل۔ (۲) علتِ مادی۔ (۳) علتِ صوری۔ (۴) علتِ غائی۔ علتِ فاعل: وہ علت ہے جس سے فعل کا صدور ہوتا ہے۔ اور علتِ مادی وہ علت ہے جس سے وہ شے مرکب ہوتی ہے اور اسی کی وجہ سے وہ شی بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ علتِ صوری وہ علت ہے جو شی کا بالفعل وجود ثابت کرتی ہے اور وہ علتِ مادی کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ علتِ غائی وہ علت کہلاتی ہے جو کسی فاعل کو فعل کے انجام دینے اور وسائل مہیا کرنے پر ابھارتی اور آمادہ کرتی ہے۔ جیسے میز کے لئے کرسی، بنانے والا بڑھئی، اور پھر اس کی شکل و صورت، اور اس کے بعد آخر اس پر سامان کتابیں دوا وغیرہ ضرورت کا سامان رکھنا۔

كقوله أَدِّ إليَّ ألفًا فأنت حرٌّ أي أدِّ إليَّ الألفَ لأنك حرٌّ فيعتق في الحال فالحرية وإنها للدوام حيث كانت موجودة قبل الأداء وتبقى بعده إلى مدة فلا تتوقف على الأداء إلا أن يكون حرًّا ويصير الألف دينًا عليه فإن قيل لم لا يجوز أن يكون تقديره إن أديت فأنت حرٌّ فيصير جوابًا للأمر فتتوقف الحرية على الأداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف أجيب بأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير كلمة إن وكلمة إن إنما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل إذا كانت ظاهرة فأما إذا كانت مقدرة فلا تجعلهما بمعنى المستقبل فلا يقال ائتني أكرمك أنت مكرم۔

ترجمہ جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے کہے "أدِّ إليَّ ألفًا فأنت حرٌّ" (ایک ہزار تم مجھے ادا کرو کیونکہ تم آزاد ہو) تو اس وقت غلام فوراً آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ حریت کا وجود دائمی ہے اسلئے کہ ادائیگی الف سے پہلے موجود ہے۔ اور ادائیگی کے بعد بھی ایک عرصہ تک باقی رہے گی لہٰذا ادائیگی الف پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائیگا اور الف اس کے ذمہ قرض ہوں گے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ مذکورہ عبارت کی اصل اس طرح ہو "إن أديت فأنت حرٌّ" (اگر تو نے ادا کر دیا تو تو آزاد ہے) تو فأنت حرٌّ امر کا جواب ہو جائے اور حریت ادائیگی پر موقوف ہو جائے گی اور بلا تکلف تعقیب کے معنی متحقق ہو جائیں گے۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امر جواب کا مستحق ہوتا ہے کلمۂ إن کے مقدر ہونے کی صورت میں اور کلمۂ إن ماضی اور اسمی جملہ کو مستقبل کے معنے میں اس صورت میں تبدیل کرتا ہے جبکہ کلام میں ظاہر ہو۔ اور بہرحال جب إنْ مقدر ہو تو دونوں کو مستقبل کے معنے میں تبدیل نہیں کرتا۔ پس ائتني أكرمك أنت مكرم نہیں بولا جاتا۔

تشریح فاء کا علت پر داخل ہونا۔ اس کی مثال آقا نے اپنے غلام سے کہا "أدِّ إليَّ ألفًا فأنت حرٌّ" یعنی تو مجھے ایک ہزار دے پس تو آزاد ہے۔ اس مثال کے اصل معنے یہ ہیں جس پر استدلال کی بنیاد ہے کہ "أدِّ إليَّ ألفًا لأنك حرٌّ" مجھے ایک ہزار دے اس وجہ سے کہ تو آزاد ہے۔ تو اس قول

کی بنا پر غلام تو اسی وقت فوراً ہی آزاد ہو جائیگا کیونکہ غلام کی آزادی یعنی حریت کا وجود دائمی ہے۔ وہ غلام کے آزاد کرنے اور بعد دونوں زمانوں میں موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس مثال میں وانت حر علت ہے اور ہزار کا ادا کرنا اس کا معلول ہے اور علت اپنے معلول پر موقوف نہیں ہوتی البتہ معلول اپنی علت پر موقوف ہوا کرتا ہے اس لئے اس مثال میں حریت موقوف نہ ہوگی الف کی ادائیگی پر بلکہ حکم یہ ہوگا کہ غلام تو آزاد ہو جائے اور ہزار روپیہ کی ادائیگی اس غلام کے ذمہ قرض ہے جس کو بعد میں ادا کریگا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب:۔ اگر مولیٰ کے قول وانت حر کو ادِّ الیّ الفاً امر کا جواب مان لیا جائے اور اس طرح اس قول کی تعبیر کی جائے کہ تو ایک ہزار ادا کردے تو تو آزاد ہے۔ عربی میں پھر اس عبارت کو اس طرح پر کہا جائے گا کہ ان ادیت الیّ الفاً فانت حر (اگر تو نے ایک ہزار ادا کردیئے تو پھر تو آزاد ہے) ظاہر ہے عبارت کی تقدیر کی بنا پر غلام کا آزاد ہونا الف کی ادائیگی پر موقوف رہے گا۔ اور فاء کے حقیقی معنے یعنی تعقیب کے معنے بھی درست ہو جاتے۔

جواب:۔ مولیٰ کے قول فانت حر کو جواب امر اسی وقت قرار دیا جا سکتا ہے جب جواب امر مستقبل کے معنے دے رہا ہو۔ اور امر کیلئے جواب کا لانا اسی وقت ضروری ہوتا ہے جب کلمہ ان شرطیہ کو محذوف مانیں کیونکہ ان شرطیہ ماضی کو بھی اور جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنے میں تبدیل کر دیتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ ان شرطیہ لفظوں میں موجود ہو اور مقدر ہونے کی صورت میں ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنے میں تبدیل نہیں کرتا۔ مثال جیسے ان آتنی اکرمک اگر تو میرے پاس آئیگا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ دوسری مثال ان اتیتنی انت مکرم۔ اگر تو میرے پاس آئے گا تو پس مکرم ہوگا، تیرا اعزاز و اکرام کیا جائے گا کہنا قواعد کی رو سے درست نہیں ہے بلکہ صحیح یہ ہے ائتنی اکرمک تو میرے پاس آئیگا تو تیرا اکرام کروں گا۔

اور مذکورہ بالا مثال میں مولیٰ کے قول میں ان لفظوں میں ذکر نہیں کیا گیا اس لئے فانت حر کو محذوف ان شرطیہ مستقبل کے معنے میں تبدیل نہ کریگا کیونکہ انت حر جملہ اسمیہ ہے لہٰذا اس کو جواب امر بھی نہیں کہا جاسکتا اس لئے جواب امر کیلئے مستقبل کا ہونا ضروری ہے۔

وتستعار الفاء بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان بيان لتفريع المعنى المجازي في الفاء ولعدم جواز حقيقتها لأن الفاء في قوله فدرهم لا يمكن أن تكون للتعقيب إذ التعقيب إنما يكون في الأعراض دون الأعيان والدرهم عين لا يتصور فيه التعقيب إلا بسبب الوجوب في الذمة والحال إنه لم يثبت شيئا آخر بعد التكلم بالدرهم حتى يكون وجوب هذا عقيب الأول فلابد أن يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال الشافعي لما تعذر حقيقته ضعف الفاء جعلناها تأكيدا لما ثبت أولا كأنه قال فهو درهم فيلزمه درهم واحد

ترجمہ

اور کبھی فا اقرار کرنیوالے کے قول "لہ علیّ درھم فدرھم" میں واؤ کے معنے میں استعارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس پر دو درہم لازم ہیں۔ یہاں پر فاء کے معنے مجازی کا بیان ہے۔ اس کے حقیقی معنے بیان کرنے کے بعد۔ کیونکہ فاء اس کے قول فدرھم میں تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ تعقیب عرض میں ہوا کرتی ہے اعیان میں نہیں ہوتی۔ اور درہم عین ہے اس میں تعقیب نہیں پائی جاتی لیکن ذمہ میں وجوب کے لحاظ سے۔ اور حال یہ ہے کہ درہم کا تکلم کرنیکے بعد کسی دوسرے سبب کو اختیار نہیں کیا ہے تاکہ ثانی کا وجوب اول درہم کے بعد ہو جائے لہٰذا ضروری ہے کہ فا یہاں پر واؤ کے معنے میں ہو پس اس کے ذمہ دو درہم لازم ہوں گے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کیونکہ یہاں فاء کے معنے درست نہیں ہیں لہٰذا اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا گیا گویا کہا گیا لہ علی درھم فدرھم پس اقرار کرنیوالے کو ایک درہم دینا پڑیگا۔

تشریح

اور کلمۂ فاء کبھی واؤ کے معنے میں مستعار لیا جاتا ہے۔ یہاں سے فاء کے مجازی معنے کو بیان کیا جا رہا ہے اسلئے فرمایا کلمۂ فا کبھی واؤ کے معنے میں استعمال کیا جاتا ہے، مجازاً واؤ کے معنے میں ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا "لہ علیّ درھم فدرھم" (فلاں کا میرے ذمہ ایک درہم ہے اور ایک درہم) تو یہ فاء واؤ کے معنے میں لیا جاتا ہے اور اقرار کرنیوالے پر دو درہم واجب ہوں گے اسلئے اس مثال میں فاء کا برائے تعقیب ہونا درست نہیں کیونکہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے جواہر اور اعیان میں تعقیب نہیں ہوتی۔ البتہ وجوب ذمہ کو محل قرار دیا جائے۔ یہ معنوی چیز ہے عرض ہے۔ اسلئے اس میں تعقیب ہو سکتی ہے۔

مگر اقرار کرنیوالے نے درہم کہنے کے علاوہ کوئی دوسرا سبب ذکر نہیں کیا ہے تاکہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب مانا جائے اسلئے کلمۂ فاء کا تعقیب کیلئے ہونا صحیح نہیں۔ اور جب کلمہ اپنے حقیقی معنی یعنی تعقیب پر دلالت نہ کریگا تو اس کے مجازی معنے لئے جائیں گے۔ تو اب تقدیر عبارت یہ ہوگی "لہ علی درھم ودرھم" (فلاں کا میرے ذمہ ایک درہم ہے اور ایک درہم ہے۔ اور یہ واؤ برائے عطف ہوگا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ اقرار کرنیوالے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔

امام شافعیؒ کی رائے: اس بارے میں امام شافعیؒ نے فرمایا کلمۂ فا جب برائے تعقیب یعنی حقیقی معنے میں نہیں ہے تو اس کے مجازی معنی لینے کے بجائے تاکید کیلئے مان لیا جائے تو گویا امام شافعیؒ کے بقول اصل عبارت اس طرح ہے "لہ علی درھم فہو درھم" (اس کا میرے ذمہ ایک درہم ہے پس وہ ایک درہم ہے) دوسرا جملہ اول کی تاکید ہے۔ اس صورت میں اقرار کرنیوالے پر صرف ایک درہم واجب ہوگا دو درہم واجب نہ ہوں گے۔

راجح قول احناف کا ہے: بقول امام شافعیؒ اس کلام میں مبتدا یعنی کلمۂ ہو مقدر ہے اور احناف کے قول کے مطابق ان کے کلام پر مجاز ہوگا اور فاء مجازاً واؤ کے معنی میں ہوگا اور جب دونوں احتمال ہوں۔ یعنی مجاز کا ہونا یا محذوف ہونا تو ایسے موقع پر مجاز پر محمول کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔ اس وجہ سے مجاز میں ابہام معمولی ہوتا ہے اور محذوف میں ابہام زیادہ ہوتا ہے کیونکہ مجاز میں ابہام صرف معنی میں پایا جاتا ہے لفظ میں

ابہام نہیں ہوتا جبکہ محذوف میں ابہام معنی میں بھی ہوتا ہے اور لفظوں میں بھی ابہام ہوتا ہے۔
احناف کے قول کے راجح ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ احناف کے قول کے مطابق متکلم کا مذکورہ قول فمدہ ہم دوسرا جملہ ہے جو تاسیس اور جدید معنی پر دال ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کی تاکید ہے۔ جدید افادہ پر مشتمل نہیں ہے۔

وَثُمَّ لِلتَّرَاخِيْ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ سَكَتَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ فَإِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَكَأَنَّهُ سَكَتَ عَلٰى قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ قَالَ ثُمَّ طَالِقٌ وَهٰذَا هُوَ الْكَامِلُ فِي التَّرَاخِيْ أَيْ فِي التَّكَلُّمِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ لِأَنَّ التَّرَاخِيَ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ مُمْتَنِعٌ فِي الْإِنْشَاءِ فَلَمَّا كَانَ الْحُكْمُ مُتَرَاخِيًا كَانَ التَّكَلُّمُ مُتَرَاخِيًا تَقْدِيْرًا وَعِنْدَهُمَا التَّرَاخِيْ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ عَمَلًا بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ ظَاهِرَ اللَّفْظِ مَوْصُوْلٌ مَعَ الْأَوَّلِ وَالْعَطْفُ لَا يَصِحُّ مَعَ الْاِنْفِصَالِ فَكَانَ الْأَوْلٰى هُوَ التَّرَاخِيْ فِي الْحُكْمِ فَقَطْ۔

ترجمہ اور ثم تراخی کیلئے ہے اس درجہ میں کہ متکلم نے سکوت اختیار کیا پھر اس کے بعد کلام شروع کیا پس جب کسی نے انت طالق ثم طالق کہا تو گویا وہ انت طالق کہکر خاموش ہوگیا اور اس کے بعد کہا ثم طالق۔ یہ معنی تراخی میں کامل ہیں جو تکلم اور حکم دونوں میں موجود ہے یہی امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ کیونکہ انشاءات میں تکلم میں وصل کے ساتھ حکم میں تراخی ممتنع و محال ہے۔ پس جب حکم میں تراخی ہے تو تکلم میں بھی تقدیراً تراخی ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک تراخی حکم میں ہوتی ہے تکلم میں وصل کے ساتھ ظاہر پر عمل کرتے ہوئے کیونکہ ظاہری لفظ اول کے ساتھ ملا ہوا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ عطف انفصال کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا لہٰذا اولیٰ ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

تشریح قولہ وثم للتراخی الخ۔ حروف عاطفہ میں سے ایک حرف ثم بھی ہے۔ جو اپنے معطوف کو معطوف علیہ سے مؤخر کرنے پر دلالت کرتا ہے یعنی پہلے معطوف علیہ کا صدور ہوتا ہے پھر کچھ دیر کے بعد معطوف کا صدور ہوتا ہے جیسے جاءنی زید ثم عمرو (میرے پاس پہلے زید آیا اس کے تھوڑی دیر بعد عمرو آیا)
ثم کے تراخی کیلئے آنے کی فقہی مثال یہ ہے۔ ایک شخص نے کہا انت طالق ثم طالق (تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے) تراخی فی الحکم کا شریعت میں یہ مطلب بیان کیا گیا ہے کہ شوہر نے انت طالق کہا پھر کچھ دیر رکا رہا اور تھوڑی دیر خاموش رہنے کے بعد پھر کہا ثم طالق پھر تو طلاق والی ہے۔
تراخی کا کامل درجہ۔ شارح کے نزدیک تراخی میں کامل درجہ تو یہ ہے کہ تکلم اور حکم کے اندر تراخی ہو

جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معطوف علیہ کے بعد معطوف تکلم میں بھی مؤخر ہو اور حکم کے اندر بھی تاخیر پایا جائے۔ چنانچہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہؒ کا مسلک یہی ہے اس کی ایک صورت یہ ہے کہ تکلم میں وصل ہو مگر حکم میں تاخیر پائی جائے تو کلام انشاء میں یہ ممتنع ہے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ علت پائی جائے اور معلول اور حکم نہ پایا جائے اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے کلمۂ ثم کو تکلم اور حکم دونوں میں ہی تاخیر کیلئے آنا چاہئے۔ اس لئے جب حکم مؤخر کا تقدیراً اس کی علت یعنی تکلم کو بھی مؤخر مانا جائے گا۔ گویا شوہر نے معطوف علیہ کا تکلم کر دیا پھر اس نے سکوت اختیار کر لیا پھر تھوڑی دیر کے بعد حکم کا تکلم کر دیا پھر اس نے سکوت اختیار کر لیا پھر تھوڑی دیر کے بعد حکم کا تکلم کیا یعنی معطوف کا۔

دلیل ثانی:۔ کلمۂ ثم مطلقاً تراخی کیلئے آتا ہے اور مطلق سے ہمیشہ فرد کامل مراد لیا جاتا ہے اور اس میں کامل تو یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں ہی میں تاخیر پائی جائے کیونکہ اگر فرض کیجئے حکم میں تراخی پائی جائے اور تکلم کے اندر تراخی نہ پائی جائے تو لازم آئیگا کہ من وجہ تراخی پائی جائے حالانکہ من وجہ تراخی نہیں پائی جاتی۔

صاحبینؒ کا مسلک:۔ ان کے نزدیک ثم کے ذریعہ صرف حکم کے اندر تراخی ہوا کرتی ہے، تکلم میں تراخی نہیں ہوتی تکلم میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں۔

صاحبینؒ کی دلیل:۔ انہوں نے لفظ کے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ ظاہر میں معطوف علیہ کے ساتھ اس کا معطوف ملا ہوا ہوتا ہے اور اگر دونوں کے درمیان فصل کر دیا جائے تو تقاضہ ہے کہ اتصال معطوف علیہ اور معطوف کے ساتھ عطف جائز نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی پائی جائے گی، تکلم میں تراخی نہ ہوگی۔

وثمرة هذا الخلاف ما بيّنه بقوله حتى إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعند أبي حنيفة يقع الأول ويلغو ما بعده لأن التراخي لما كان في التكلم كأنه قال أنت طالق وسكت عليه ثم قال هذا الكلام ولم يبق محلا لما بعده لأنها غير موطوءة فيلغو هذا إذا أخر الشرط۔

ترجمہ اور اس اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنفؒ نے اپنے اس قول میں بیان فرمایا ہے حتیٰ اذا قال لغیر المدخول بہا الخ یہاں تک کہ جب شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہے۔ تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوگی اور بعد والی طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ تراخی جب تکلم میں ہوئی تو گویا اس نے صرف انت طالق کہا اور اس پر خاموش ہو گیا پس یہ طلاق واقع ہو گئی اور اس کے بعد بعد والی طلاقوں کا محل باقی نہ رہا کیونکہ وہ غیر مدخول بہا ہے پس کلام لغو ہو گیا۔ یہ حکم جب ہے کہ شرط کو اس نے مؤخر کیا ہو۔

تشریح

صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے مابین اسی اصولی اختلاف کا نتیجہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو کہا انتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ ان دخلتِ الدار تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے پھر تو طلاق والی ہے اگر تو گھر کے اندر داخل ہوئی۔

اس قول میں حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا اول طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاقیں لغو اور بیکار ہو جائیں گی۔ کیونکہ ان کے نزدیک ثم تکلم میں بھی تراخی پر دلالت کرتا ہے اور حکم کے اندر بھی تو گویا متکلم نے پہلے انتِ طالق کہا پھر تھوڑی دیر تک خاموش رہا اس کے کچھ دیر گذرنے کے بعد پھر کہا ثم طالق، اسی طرح پھر تھوڑی دیر ٹھہرا رہا اور کچھ دیر ٹھہرنے کے بعد پھر تیسری بار ثم طالق کہا۔ لہٰذا اول کلام یعنی انتِ طالق کے ساتھ بعد میں ذکر کی گئی شرط کا کوئی تعلق نہیں رہا لہٰذا طلاق اسی وقت واقع ہو گئی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے عورت اسی وقت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ اور عدت بھی اس پر واجب نہ ہوگی لہٰذا دوسری طلاق اور تیسری طلاق کیلئے یہ عورت محل نہیں رہی۔ لہٰذا بعد والی دوسری اور تیسری طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

شارح کی رائے: مذکورہ بالا حکم اسی وقت ہے جب متکلم نے اپنے کلام میں شرط کو بعد میں ذکر کیا ہو۔

ولو قدّم الشرط بأن قال إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ تعلّق الأول به ويقع الثاني ويلغو الثالث لأن الأول متصلٌ بالشرط فلا بد أن يكون معلقًا به ثم لما سكت وقال طالقٌ وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالقٌ لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلّق الأول أنه إن ملكها ثانيًا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق حينئذٍ بالتعليق السابق ولا يقال إن كان التراخي في التكلم يبقى قوله طالقٌ بلا مبتدأ فكيف يقع لأنا نقول يقدّر المبتدأ بدلالة العطف لأنه ضروري فكأنه قال ثم أنتِ طالقٌ بخلاف الشرط فإنه زائدٌ لا يحتاج إلى تقديره

ترجمہ

اور اگر شرط کو مقدم کیا بایں طور کہ یوں کہا اِن دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ تو طلاق اول شرط کے ساتھ معلق ہو گی اور ثانی طلاق واقع ہو گی اور تیسری طلاق لغو ہو گی۔ اس لئے کہ طلاق اول شرط کے ساتھ متصل ہے پس اس کے ساتھ معلق ہونا ضروری ہے پھر جب اس نے سکوت کیا اور کہا طالقٌ تو یہ ثانی طلاق فی الحال واقع ہو گی پھر جب اس نے طالق کہا تو یہ تیسری طلاق لغو ہو گی محل نہ ہونے کی وجہ سے اور اول طلاق کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہو گا کہ اگر نکاح کے بعد اس کا دوبارہ مالک ہو جائے اور شرط مذکور پائی جائے تو تعلیق سابق کی بناء پر طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ چونکہ تراخی تکلم میں ہے اس لئے زوج کا قول طالق بغیر مبتدا کے رہ جاتا ہے تو طلاق کیونکر واقع ہو گی؟ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ

دلالت حال کی وجہ سے مبتدا یہاں محذوف ہے کیونکہ خبر ذکری ہے بس گویا اس نے یوں کہا "ثم انت طالق" بخلاف شرط کے کہ وہ ایک زائد چیز ہے اس کو محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح

مثال مذکور میں شرط کی تقدیم:۔ مذکورہ بالا مثال میں شوہر نے اگر ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق کہا یعنی شرط کو مقدم ذکر کیا تو پھر حکم امام صاحب نے فرمایا یعنی طلاق شرط پر معلق رہے گی اور دوسری طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔

امام صاحب کی دلیل:۔ امام صاحب کے نزدیک تراخی تکلم میں بھی ہوتی ہے اس لئے ایسا ہوگا کہ جیسے شوہر نے پہلے کہا ان دخلت الدار فانت طالق ۔ اس کے بعد پھر کہا ثم طالق تو پہلی والی طلاق تو شرط پر معلق ہو گئی۔ اس کے بعد جب ثم طالق کہا تو دوسرا قول ثم طالق فوراً نافذ ہو گیا اور بیوی پر ایک طلاق واقع ہو گئی اور یہ غیر مدخول بہا ہے لہذا بائنہ ہو کر اجنبیہ ہو گئی۔ اور اب تیسری بار جب اس نے ثم طالق کہا تو محل طلاق باقی نہ رہا اس لئے آخر والی طلاق لغو ہو گئی۔

اول طلاق کے معلق ہونے کا فائدہ:۔ مصنف نے اس جگہ ایک مقدر سوال کا جواب ذکر فرمایا ہے۔ عورت غیر مدخول بہا ہے اور دوسری طلاق سے وہ بائنہ ہو گئی تو چونکہ وہ ایک بائنہ پڑنے سے جدا ہو گئی۔ تو جس طرح آخری طلاق لغو ہو گئی اسی طرح پہلی طلاق بھی لغو ہو گئی۔ اسی طرح پہلی طلاق بھی لغو ہو جانا چاہئے اس کو شرط پر معلق کیوں قرار دیا گیا ہے؟

جواب:۔ اگر شوہر نے اس عورت سے دوبارہ نکاح کیا اور شرط پائی گئی تو یہ معلق طلاق اس عورت پر واقع ہو جائے گی۔ اسی لئے اس طلاق کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔

امام صاحب پر ایک سوال:۔ جب امام صاحب کے نزدیک ثم تراخی فی التکلم پر دلالت کرتا ہے تو جب شوہر نے ثم طالق کہا تو سوال یہ ہے کہ یہ تو ادھورا کلام ہے۔ مبتدا اس کا مذکور نہیں ہے لہذا طلاق واقع نہ ہونا چاہئے۔

جواب:۔ امام صاحب کی جانب سے اس سوال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس جگہ عطف کی دلالت موجود ہے جس کی وجہ سے مبتدا کو مقدر مان لیا گیا ہے کیونکہ دوسرا طالق اول طالق پر معطوف ہے۔ اس معطوف ہونے کی وجہ سے جو حکم معطوف علیہ کا ہے وہی معطوف کا بھی ہوگا اور معطوف علیہ میں انت طالق ہے اس لئے یہاں بھی لفظ انت مبتدا کو محذوف مان لیا گیا ہے تو یہ کلام مفید و الی معنی ہے اور اس سے طلاق واقع ہو جائیگی۔

اشکال:۔ جس طرح آپ نے ثم طالق سے پہلے انت کو مبتدا محذوف مانا ہے اسی طرح ان دخلت الدار یعنی شرط کو بھی محذوف ماننا چاہئے جس سے ثانی و ثالث طلاقیں بھی شرط پر معلق ہو جائیں گی۔

جواب:۔ کلام میں شرط زائد چیز ہوا کرتی ہے۔ کلام کا اتمام شرط پر موقوف نہیں ہوتا اس لئے اس کو محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے اس کے برخلاف انت کا محذوف ماننا ضروری ہے چونکہ وہ مبتدا ہے بغیر مبتدا کے کلام ناقص رہتا ہے۔ اس لئے کلام کو پورا کرنے کی غرض سے مبتدا یعنی انت کو محذوف مانا گیا۔

وقالا يتعلقن جميعًا وينزلن على الترتيب لأن الوصل في التكلم متحقق عندهما ولا فصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء تقدم الشرط أو أخّر ولكن في وقت الوقوع ينزلن على الترتيب فإن كانت مدخولًا بها يقع الكل وإن كانت غير مدخول بها يقع الأول وبانت به ولا يقع الثاني والثالث وأما عند أبي حنيفة فإن كانت غير مدخول بها فقد عرفت حالها وإن كانت مدخولًا بها فإن قدم الجزاء يقع الأول والثاني في الحال ويتعلق الثالث بالشرط فكأنه سكت على الأولين ثم قال انت طالق إن دخلت الدار وإن قدم الشرط تعلق الأول بالشرط ويقع الثاني والثالث في الحال كما قلنا هكذا قيل

ترجمہ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ تینوں طلاقیں معلق ہو جائیں گی اور علی الترتیب واقع ہوں گی کیونکہ وصل فی التکلم صاحبینؒ کے نزدیک ثابت ہے اور عبارت میں کوئی فصل نہیں ہے لہٰذا کل طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی۔ برابر ہے کہ شرط کو مقدم کرے یا مؤخر کرے البتہ وقوع کے وقت طلاقیں ترتیب وار واقع ہوں گی پس اگر عورت مدخول بہا ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اول طلاق واقع ہوگی اور عورت اسی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور ثانی و ثالث طلاق واقع نہ ہوں گی۔ اور بہرحال امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو تم نے اس کا حال اوپر جان لیا اور اگر مدخول بہا ہے تو اگر جزاء کو مقدم کیا تو اول و ثانی دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہو جائے گی پس گویا متکلم (شوہر) پہلی دو طلاقیں دیکر خاموش رہا اس کے بعد کہا انت طالق ان دخلت الدار۔ اور اگر اس نے شرط کو مقدم کیا تو اول طلاق شرط پر معلق رہے گی اور ثانی و ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ایسے ہی دوسرے لوگوں نے بھی بیان کیا ہے۔

تشریح **حضرات صاحبین کی رائے**: مذکورہ بالا مسئلے میں اوپر صرف امام صاحبؒ کا مسلک ذکر کیا ہے۔ مصنفؒ اب یہاں سے صاحبینؒ کا قول ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ مسئلے میں تینوں طلاقیں یعنی اول، دوم، سوم تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی یعنی جب شرط پائی جائے گی تب تینوں طلاقیں ترتیب وار عورت پر واقع ہوں گی۔

صاحبینؒ کی دلیل: ان کے نزدیک کلمہ ثم تراخی فی التکلم پر دلالت نہیں کرتا بلکہ تکلم میں اتصال اور وصل پایا جاتا ہے اسلئے تینوں طلاقیں شرط پر معلق رہیں گی۔ اس میں کوئی فرق نہیں کہ شوہر نے شرط کو پہلے ذکر کیا ہو اور طلاق کو بعد میں، یا طلاقوں کا تذکرہ پہلے کیا ہو اور شرط کو آخر میں ذکر کیا ہو۔ دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں وقوع شرط پر موقوف اور معلق رہیں گی۔ اور جب شرط پائی جائے گی یعنی دخول دار عورت کی جانب سے پایا جائیگا تو اس وقت تینوں طلاق ترتیب وار واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ وہ عورت جو مدخول بہا ہو وہ تینوں طلاقوں کی محل ہوتی ہے۔ البتہ وہ عورت جو غیر مدخول بہا ہو تو اس پر اول طلاق واقع ہو جائے گی اس کے بعد وہ بائنہ ہو جائے گی۔ اور دوسری اور تیسری طلاق

کا وہ محل نہیں رہی اس لئے دونوں طلاقیں ضائع اور لغو ہو جائیں گی۔

شارح کا قول :۔ عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس کی تفصیل تو امام صاحبؒ کے قول کے مطابق اوپر ذکر کر دیا گیا ہے۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر کے کلام میں شرط مؤخر اور جزاء مقدم ہو یعنی شوہر نے اپنی مدخول بہا عورت سے اس طرح کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو اس صورت میں اول اور ثانی دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور ثالث طلاق شرط پر معلق رہے گی۔ اس مثال میں شوہر نے تینوں طلاقوں کے درمیان ثم کا لفظ ذکر کیا ہے تو شرعاً اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شوہر نے کہا انت طالق ثم طالق پھر اس کے بعد اس نے سکوت اختیار کیا تھوڑی دیر کے بعد پھر کہا ثم طالق ان دخلت الدار۔ لہٰذا اول اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا اس لئے شرط کے ساتھ ان دونوں طلاقوں کا کوئی تعلق نہیں رہا اس لئے یہ دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور آخری یعنی تیسری طلاق شرط پر معلق رہے گی اور اس مدخول بہا عورت کی جانب سے جب دخول دار کی شرط پائی جائیگی خواہ زمانہ عدت میں پائی جائے تو یہ تیسری طلاق واقع ہو جائے گی۔

اگر شرط مقدم ہو اور عورت مدخول بہا ہے اور کلام میں شرط پہلے اور طلاق کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے۔ مثلاً شوہر نے اس طرح کہا: ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق۔ اس صورت میں پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائیگی اور اس کے بعد کی دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔

امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق کے بعد سکوت متحقق ہے۔ اس کے بعد دوسری اور تیسری کو شوہر نے کہا ہے لہٰذا جب پہلی طلاق کے بعد سکوت پایا گیا۔ لہٰذا اولی طلاق ہی کا تعلق شرط کے ساتھ پایا گیا اس لئے وہی شرط پر معلق رہے گی اور چونکہ بعد کی دونوں طلاقوں کا شرط کے ساتھ کوئی ربط نہیں ہے اور عورت مدخول بہا ہے اس دوسری اور تیسری طلاق کا محل بھی ہے اس لئے یہ دونوں طلاقیں عورت پر اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وقوله فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير بيان لمعناها المجازي بعد بيان حقيقتها وجواب سؤال مقدر وهو أن الشافعي يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لأنه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فأثبت التكفير سابقة على الحنث فذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم أن تقديم الكفارة على الحنث جائز فأجاب المصنف أن لفظ ثم في هذا الحديث بمعنى۔

ترجمہ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی ہو خیر میں ثم کے معنی حقیقی بیان کرنے کے بعد بیان ہے اس کے معنی مجازی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ حنث پر کفارہ بالمال کی تقدیم کو جائز کہتے ہیں کیونکہ حضورؐ کی حدیث ہے من حلف الخ ہیں

فرأی غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر (جو شخص کسی قسم کا عہد کرے اس کے بعد اس قسم کے غیر کو اس سے بہتر دیکھے تو اسے چاہئے کہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر یہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو) اس میں اتیان خیر حنث سے کنایہ ہے جس کو لفظ ثم سے تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ کفارہ کی تقدیم حنث پر جائز ہے۔ پس اس اعتراض کا مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ لفظ ثم اس حدیث میں۔

تشریح

قولہ مذکور لہ علیہ السلام فلیکفر عن یمینہ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور اس کے ضمن میں ثم کے مجازی معنی کا بیان ہے۔

سوال کی تقریر:۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ قسم پر حانث ہونے سے پہلے اگر کفارہ ادا کر دیا جائے اور کفارہ ادا کر دینے کے بعد پھر قسم کھانے والا حانث ہو جائے تو یہ جائز ہے اور کفارہ ادا ہو گیا اس مسئلہ میں احناف کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر (اگر کسی نے کسی چیز پر قسم کھائی یعنی ایسا نہ کروں گا پھر اس کے بعد اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو چاہئے کہ وہ اپنے قسم کا کفارہ ادا کر دے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو) پوری حدیث کی تفصیل یہ ہے۔ عن عبد الرحمن بن سمرة قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا عبد الرحمن بن سمرة اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرها خیرا منها فکفر عن یمینک ثم ائت الذی هو خیر (اے عبد الرحمن بن سمرہ اگر تم کسی کام پر قسم کھاؤ پھر تم اس کے علاوہ کو اس سے بہتر جانو تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دو پھر وہ کرو جو اس سے بہتر ہو)

حدیث میں اتیان خیر مذکور ہے جس سے اشارہ کیا گیا ہے قسم توڑنے کی جانب اور اس حنث کو کفارہ ادا کرنے کے بعد کلمہ ثم سے ذکر کیا گیا ہے۔ جس سے واضح ہو گیا کہ کفارہ اگر قسم میں حانث ہونے سے پہلے ادا کر دیا جائے تو درست ہے اور یہ احناف کے مسلک کے خلاف ہے۔

أستعیرت بمعنی الواو عملاً بحقیقة الأمر فلا یدل علی الروایة الأخری وهو قوله علیه السلام فلیأت بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه وإنه بحقیقته تقدیم الحنث علی الکفارة فوجب التطبیق بینهما بأن یجعل ثم فی الروایة الأولی بمعنی الواو فیفهم منه وجوب کلا الأمرین أعنی الکفارة والحنث من غیر تعرض بتقدیم أحدهما علی الآخر ثم یفهم الترتیب وهو تقدیم الحنث علی الکفارة من الروایة الأخری ولم یعکس لأن تقدیم الکفارة علی الحنث غیر واجب بالاتفاق غایته أنه جائز عند الشافعی فلو عملنا بالروایة الأولی یلزم وجوب تقدیم الکفارة علی الحنث وهو خلاف الإجماع ویلزم تخصیص الکفارة بالمال من غیر مرجح ویلزم إلغاء الروایة الأخری فلذا أعملنا بالروایة الأخری وجعلنا لفظ ثم فی الأولی بمعنی الواو لیعمل الأمر علی

حقیقتہ لان المجاز ثابتا فی الحرف خیر من المجاز ثابتا فی الفعل بحمل الامر علی الاباحۃ ونحوہا۔

ترجمہ ثم اس حدیث میں واؤ کے معنی میں مستعار ہے تاکہ حقیقت امر پر عمل ہو سکے جس پر دوسری روایت دلالت کرتی ہے اور دوسری روایت یہ ہے "فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ" پس یہ حدیث حنث کو کفارہ پر مقدم کرنا چاہتی ہے لہٰذا دونوں روایتوں میں مطابقت پیدا کرنا ضروری ہے بایں طور کہ پہلی روایت میں ثم کو واؤ کے معنے میں مستعار لیا جائے۔ پس اس روایت سے یہ سمجھا جائیگا کہ دونوں امر واجب ہیں یعنی کفارہ اور حنث، ایک کو دوسرے پر مقدم کئے بغیر ترتیب کو ملحوظ رکھے بغیر جمع کر لی جائے اور کفارہ پر حنث کی تقدیم ہے دوسری روایت سے اور اس کا عکس نہیں کیا گیا کیونکہ کفارہ کی تقدیم حنث پر بالاتفاق واجب نہیں ہے زیادہ سے زیادہ بات یہ ہے کہ ایسا کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ پس اگر پہلی روایت کے مطابق عمل کریں گے تو حنث پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم آئیگا اور یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مرجح کے کفارہ مالیہ کی تخصیص بھی لازم آتی ہے اور دوسری روایت کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اسی واسطے ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا ہے۔ اور پہلی روایت میں لفظ ثم کو واؤ کے معنی میں لے لیا ہے تاکہ امر اپنی حقیقت پر قائم رہے کیونکہ مجاز فی الحرف مجاز فی الفعل سے بہتر ہے مثلاً امر کو اباحت پر محمول کرنا وغیرہ۔

تشریح یہاں پر مصنفؒ نے مذکورہ اعتراض اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ذکر کرتے ہوئے یوں فرمایا کہ اس حدیث میں کلمہ ثم کو لایا گیا ہے جو اس جگہ واؤ کے معنے میں ہے کیونکہ دونوں کے درمیان علاقہ موجود ہے کیونکہ واؤ تو مطلق جمع یعنی عطف کے لئے آتا ہے اور ثم عطف کیلئے آتا ہے مگر یہ عطف مع التراخی کی قید کے ساتھ مقید ہے تو اس جگہ قاعدہ پایا جائیگا مقید بولا جائے اور مطلق مراد لیا جائے اور یہ مجازی معنے ہیں۔ اس لئے اس جگہ روایت میں ثم بولکر واؤ کے معنے مراد لینا از قبیل مجاز ہے۔

ثم کو واؤ کے معنے میں مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ تاکہ فلیکفر امر الوجوب کے معنے میں استعمال کیا جا سکے کیونکہ اگر واؤ کے معنے میں ثم کو نہ لیا گیا تو امر کو وجوب کے معنے میں لینا ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر ثم کو اپنی حقیقت پر رکھتے ہوئے امر کو وجوب کیلئے لیا گیا تو ثابت ہوگا کہ کفارہ کا مقدم کرنا حنث پر واجب ہے حالانکہ اجماع سے ثابت ہے کہ کفارہ کا مقدم ادا کرنا حانث ہونے سے پہلے واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں صرف جواز کا قول ہے، واجب وہ بھی نہیں کہتے اس لئے امام شافعیؒ کو بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو حقیقت سے نکال کر مجاز اباحت کیلئے لینا پڑے گا جبکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنا اس سے بہتر ہے کہ حرف میں مجاز کا ارتکاب کر لیا جائے اس لئے ثابت ہوا کہ کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں لیکر مطلق عطف کیلئے لے لینا زیادہ بہتر ہے۔ اس کے مقابلے میں کہ فعل امر کو اباحت پر محمول کیا جائے۔

دونوں روایتوں کے درمیان تطابق :۔ روایت اول میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنے میں لے لیا جائے

اور اس سے صرف مطلق جمع کے معنے لئے جائیں جو کہ واؤ کے معنے ہیں۔ اس طرح اب حدیث سے صرف یہ مفہوم ہوگا کہ حنث اور کفارہ دونوں واجب ہیں اس سے قطع نظر کہ ان میں سے کون مقدم ہے اور کون موخر ہے۔

اس کے بعد دوسری روایت جس میں کلمہ ثم اپنی حقیقت پر ہے جس سے ترتیب کا ثبوت ہوتا ہے یعنی یہ واجب ہے کہ اولاً حانث ہو پھر کفارہ ادا کرے۔ اس تاویل کی صورت میں احناف کا مسلک ثابت ہوگا۔ شوافع کا مسلک ثابت نہ ہوگا۔

شوافع کا جواب: جب دونوں روایتوں میں تطابق ہی پیدا کرنا ہے تو اوپر کی ترتیب کے بجائے اس کا عکس کر لیا جائے یعنی پہلی روایت میں ثم کو اپنی حقیقت پر رکھا جائے اور دوسری روایت میں ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لے لیا جائے تو کفارہ کی تقدیم حنث پر ثابت ہو جائے گی۔

جواب: شوافع کا مسلک اس تاویل سے بھی ثابت نہ ہوگا اسلئے کہ اگر دوسری روایت میں ثم کو اپنی حقیقت پر باقی رکھا جائے تو ثابت ہوگا کہ ادائیگی کفارہ حانث ہونے سے پہلے واجب ہے جبکہ اس کے وجوب کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ امام شافعیؒ صرف جواز کے قائل ہیں۔ شارحؒ نے احناف کی جانب سے مزید فرمایا۔ اگر ہم اول روایت پر پوری طرح بلا تاویل کے عمل کریں گے تو متعدد خرابیاں لازم آئیں گی۔

اول: کفارہ کی ادائیگی حانث ہونے سے پہلے واجب ہے اور یہ اجماع کے خلاف ہے۔ **دوم:** روایت اول مطلق ہے۔ کفارہ بالصوم اور کفارہ بالمال دونوں کو شامل ہے تو دونوں کو حانث ہونے سے پہلے ادا کرنا واجب ہونا چاہئے جبکہ سیدنا امام شافعیؒ صرف کفارہ بالمال میں تقدیم کفارہ علی الحنث کے جواز کے قائل ہیں کفارہ بالصوم میں تقدیم کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ کسی مرجح کے بغیر کفارہ بالمال کو کفارہ بالصوم پر ترجیح دی گئی جو مسلک امام شافعیؒ پر اعتراض ہے۔ **سوم:** اگر روایت اولیٰ پر عمل کیا جاتا ہے تو دوسری روایت کا بالکل ترک کرنا لازم آتا ہے۔ وجہ ترجیح کا سوال ثانی امام شافعیؒ پر وارد ہوگا۔

بہر حال ان خرابیوں اور اشکالات کی بنا پر احناف نے پہلی روایت کو معمول بہا بنایا اور دوسری روایت میں یہ تاویل کی کہ اس روایت میں کلمہ ثم واؤ کے معنے میں مستعار لے لیا گیا ہے تاکہ دوسری روایت سے مطابقت بھی ہو جائے اور وجہ ترجیح کا اشکال بھی وارد نہ ہو۔

وَبَلْ لِإِثْبَاتِ مَا بَعْدَهُ وَالْإِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ عَلٰی سَبِیْلِ التَّدَارُكِ أَیْ تَدَارُكِ الْغَلَطِ یَعْنِیْ إِنَّا غَلَطْنَا فِیْ تَكَلُّمِ مَا قَبْلَ بَلْ إِذْ لَمْ یَكُنْ مَقْصُوْدًا لَنَا وَإِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مَا بَعْدَهُ لَا أَنَّ مَا قَبْلَهُ خَطَأٌ وَقَعَ فِیْ نَفْسِ الْأَمْرِ فَإِذَا قُلْتَ جَاءَنِیْ زَیْدٌ بَلْ عَمْرٌو كَانَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمَقْصُوْدَ إِثْبَاتُ الْمَجِیْءِ لِعَمْرٍو وَلَا یَثْبُتُ لِزَیْدٍ بَلْ یَحْتَمِلُ مَجِیْئَهُ وَعَدَمَهُ فَإِذَا زِیْدَتْ عَلَیْهِ لَا فَتَقُوْلُ جَاءَنِیْ فِی الْإِثْبَاتِ وَإِنْ جَاءَ فِی النَّفْیِ بِأَنْ یُقَالَ مَا جَاءَنِیْ زَیْدٌ بَلْ عَمْرٌو فَیَصِیْرُ

يُصَيِّرُ النَّفْيَ إِلَى عَمْرٍو وَقِيلَ يُصَيِّرُ الإِثْبَاتَ إِلَيْهِ عَلَى مَا عُرِفَ فِي النَّحْوِ

ترجمہ اور بل اپنے مابعد کو ثابت کرنے اور ما قبل سے اعراض کرنے کی غرض سے بطور تدارک آتا ہے۔ یعنی غلطی کے تدارک کیلئے آتا ہے جس کے معنے یہ ہیں کہ ہم نے بل کے ما قبل کے کلام میں غلطی کی ہے کیونکہ بل سے پہلے جو ہم نے بیان کیا ہے وہ ہمارا مقصود نہیں تھا، ہمارا مقصود تو بل کے بعد والا بیان ہے۔ بات یہ نہیں ہے کہ واقع اور نفس الامر میں کوئی غلطی تھی، پس جب تم نے جاءنی زید بل عمرو کہا تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ مقصد عمرو کی آمد کو ثابت کرنا تھا نہ کہ زید کی، پس عمرو کا آنا اور زید کا نہ آنا، دونوں محتمل ہے اور جب تو نے اپنے کلام میں لا کا اضافہ کر کے جاءنی زید لا بل عمرو کہا تو یہ لا کی زیادتی زید سے مجیئت کے سلب کرنے میں نص صراحت ہو جائے گی۔ بہرحال بل کے یہ مذکورہ معنے اس صورت میں ہیں جبکہ بل اثبات کے موقع پر آئے مثلاً ما جاءنی زید بل عمرو کہا جائے تو ایک قول یہ ہے کہ نفی کو عمرو کی طرف پھیرا جائیگا اور بعض نے کہا ہے کہ نحوی قاعدے کے مطابق اثبات کو اس کی طرف پھیرا جائیگا۔

تشریح حروف عاطفہ میں سے ایک کلمہ بل بھی ہے جس کو مصنف نے اس جگہ بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کلمہ بل غلطی کے تدارک کے طور پر معطوف یعنی اپنے مابعد کو ثابت کرنے اور معطوف علیہ یعنی اپنے ما قبل سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اعراض کرنا کلام سابق سے ممکن بھی ہو۔ اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو کلمہ بل سے اعراض کے معنے نہ لئے جائیں گے۔

حاصل یہ کہ متکلم نے کلمہ بل کے ما قبل کو غلطی سے ذکر کر دیا ہے۔ اصل مقصود اس کا بل کے بعد کا کلام تھا اور کلمہ سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے اس کا مقصود نہ تھا مگر اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ کلمہ بل کا ما قبل ایک باطل چیز ہے جو نفس الامر کے خلاف ہے بلکہ اصل مقصد بل کے مابعد یعنی معطوف کی خبر دینا تھا مثلاً کسی شخص نے کہا جاءنی زید بل عمرو میرے پاس زید نہیں بلکہ عمرو آیا۔ مقصود متکلم کا اس عبارت سے عمرو کی آمد کو بیان کرنا تھا، زید کی آمد کو بیان کرنا مقصود نہیں تھا۔ زیادہ سے زیادہ اس جگہ زید سے سکوت اختیار کیا گیا ہے نہ آمد کا ذکر کرنا مقصود تھا نہ زید کی آمد کا بیان کرنا پیش نظر تھا۔

دوسرا قاعدہ: اگر کلمہ بل سے قبل حرف لا کا اضافہ کر دیا جائے اور کہا جائے کہ جاءنی زید لا بل عمرو کہ میرے پاس زید نہیں بلکہ عمرو آیا، اس صورت میں زید کی آمد سے سکوت اختیار کرنا مقصود نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ زید کی آمد نہیں ہوئی۔

شارح کی رائے: شارح نے فرمایا کہ پہلی مثال میں کلمہ بل معطوف علیہ سے اعراض اور معطوف کے اثبات کے لئے تھا جبکہ کلام موجب ہو، اور اگر کلام غیر موجب ہو تو یہ معنے نہیں۔ بلکہ مثلاً اس نے کہا ما جاءنی زید بل عمرو کسی شخص نے کہا تو اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے کہ حرف نفی معطوف علیہ کے بجائے

معطوف کی جانب راجح ہوگی یعنی یہ معنی ہوں گے کہ عمرو نہیں آیا۔ اور معطوف علیہ یعنی زید سے سکوت اختیار کیا گیا ہے۔ زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔

دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ نفی کی جانب اثبات راجح ہوگا اور زید یعنی معطوف علیہ سکوت عنہ کے درجہ میں ہوگا اور ترجمہ اس مثال کا یہ کیا جائے گا میرے پاس عمرو تو آیا ہے مگر زید کی آمد اور عدم آمد دونوں محتمل ہیں۔

فَتُطَلَّقُ ثَلٰثًا اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ الْمَوْطُوْءَةِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثِنْتَيْنِ لِاَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَمْلِكْ اِبْطَالَ الْاَوَّلِ فَيَكُوْنُ تَفْرِيْعًا عَلٰى كَوْنِهِ لِلْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ يَعْنِيْ اَنَّ الْاِعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَهُ اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ مَا قَبْلَهُ مُحْتَمِلًا لِلْاِعْرَاضِ كَمَا فِي الْاِخْبَارِ وَاَمَّا فِي الْاِنْشَاءِ فَلَا يُمْكِنُ ذٰلِكَ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ وَالثَّانِيْ جَمِيْعًا فِيْ مَسْئَلَةِ الطَّلَاقِ اَرَادَ اَنْ يُضْرِبَ عَنِ الْوَاحِدَةِ اِلَى الْاِثْنَيْنِ فَالْقِيَاسُ يَقْتَضِيْ اَنْ لَا يَقَعَ الْاَوَّلُ بَلِ الْاٰخَرُ لٰكِنْ لَمَّا لَمْ يَصِحَّ الْاِعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ لَاجَرَمَ يُعْمَلُ بِالْاَوَّلِ وَالْاٰخَرِ مَعًا فَيَقَعُ الثَّلٰثُ۔

ترجمہ چنانچہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی جب کوئی شوہر اپنی موطوءہ بیوی سے کہے انت طالق واحدۃ بل ثنتین۔ اس لئے کہ اول کے ابطال کا مالک نہیں رہتا لہٰذا بل کے دونوں جانب کی تین واقع ہو جائیں گی۔ یہ ایک تفریعی مثال ہے۔ اس قاعدہ پر کہ بل اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے۔ مطلب یہ کہ ماقبل سے اعراض اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ خبر میں کیونکہ خبر صدق وکذب دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن انشاء میں یہ ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اول اور ثانی دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہو جائیں گی پس مسئلہ طلاق میں شوہر نے ارادہ کیا کہ وہ واحدہ سے اثنین کی طرف اعراض کرے۔ تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اول طلاق واقع نہ ہو بلکہ بعد والی واقع ہو، لیکن جب طلاق سے اعراض کرنا صحیح نہ ہوا تو لامحالہ بل کے اول اور آخر کے مطابق ساتھ ساتھ عمل کیا جائیگا لہٰذا تین طلاقیں واقع ہونگی۔

تشریح ایک تفریعی مثال ہی ہے مسئلہ سے اس بات پر کہ بل ماقبل سے اعراض اور مابعد کو ثابت کرنے کیلئے آتا ہے جبکہ اعراض ممکن ہو اور اگر کسی موقع پر ماقبل سے اعراض ممکن نہ ہو تو ماقبل اور مابعد دونوں ہی ثابت مانے جائیں گے۔

فتطلق ثلاثا الخ۔ جب دو بیوی جو موطوءہ یعنی مدخول بہا عورت سے اگر کسی نے کہا انت طالق واحدۃ (تو ایک طلاق والی ہے) بل ثنتین (بلکہ دو طلاق والی) تو اس صورت میں چونکہ بل کے ماقبل سے اعراض کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے ماقبل کی ایک طلاق اور مابعد والی دو طلاقیں تینوں واقع ہو جائیں گی اور عورت تین طلاق سے مطلقہ ہو جائے گی۔

احناف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ مثال "لہ علیّ الف بل الفان" میں کہا گیا ہے کہ اقرار کرنے والے نے لہ علیّ الف کہہ کر ایک ہزار کا اقرار کیا ہے لیکن جب اس نے بل الفان کہا تو اس نے پہلے اقرار سے اعراض کیا اور اس بات کا اقرار کیا کہ پہلے کلام میں اس نے غلطی کی تھی اور صحیح یہ ہے کہ اس کے میرے ذمہ دو ہزار ہیں۔

دوسری اس کی مثال یہ ہے مثلاً کسی نے کہا "سنی ستون سنۃ بل سبعون" (میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال ہے) تو یہ اقرار درست ہے۔ لیکن جہاں تک طلاق دینے کے مسئلہ کا تعلق ہے تو وہ از قسم اخبار نہیں بلکہ انشاء ہے جس میں نہ اعراض کا احتمال ہوتا ہے نہ کسی غلطی کی تلافی کی کوئی گنجائش رہتی ہے۔

ولكن للاستدراك بعد النفي أي دفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فأوهم أن عمرا أيضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو أي جاء إن كانت مخففة فهي عاطفة وإن كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم إن كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وإن كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والإثبات جميعا غير أن العطف إنما يصح عند اتساق الكلام والأصل فيه أن لكن وإن كانت للعطف لكن العطف إنما يصح إذا كان الكلام متسقا مرتبطا ويعني بالاتساق أن يكون لكن موصولا بالكلام السابق ولا يكون نفي فعل وإثباته بعينه بل يكون النفي راجعا إلى شيء آخر وإن فقد أحد الشرطين يكون الكلام مستأنفا مبتدأ لا معطوفا۔

ترجمہ

اور کلمہ لکن نفی کے بعد تدارک کیلئے آتا ہے یعنی اس وہم کو دور کرنے کیلئے آتا ہے جو کلام سابق میں پیدا ہوا ہے جیسے تیرا قول ما جاءنی زید پس اس کلام کو سن کر وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا کیونکہ دونوں کے درمیان ایک مناسبت اور لزوم تھا تو تم نے اپنے اس قول سے اس کا تدارک کیا کہ لکن عمرو (لیکن عمرو آیا) لیکن اگر مخفف ہو تو یہ عاطفہ ہوتا ہے اور اگر مشدد ہو تو مشبہ ہوتا ہے اور استدراک میں عاطفہ کے شریک ہوتا ہے پھر اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو شرط یہ ہے کہ لکن کا وقوع نفی کے بعد ہو۔ اور اگر جملہ کا عطف جملہ پر ہے تو اس کا وقوع نفی اور اثبات دونوں کے بعد ہوگا علاوہ اس کے کہ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ کلام مربوط ہو ورنہ کلام مستانفہ ہوگا۔ مراد یہ ہے کہ لکن اگرچہ عطف کیلئے آتا ہے لیکن عطف صحیح اس وقت ہوتا ہے جبکہ کلام میں ربط موجود ہو اور اتساق کلام سے مراد یہ ہے کہ لکن کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور جس فعل کی نفی اس فعل کا اثبات بعینہ نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف اور اثبات دوسری شئی کی طرف راجع ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو کلام میں اتصال باقی نہ رہے گا بلکہ کلام مستانف ہوگا از سر نو شروع ہوگا معطوف نہ ہوگا۔

میں مولیٰ نے نکاح کی اجازت کی نفی بھی کی ہے اور نکاح کی اجازت بھی دی ہے گویا جس فعل کی نفی کی گئی ہے اسی کا اثبات بھی کیا گیا ہے۔ اسلئے اس کلام کا پہلا حصہ اس کلام کے آخری حصے کے منافی اور متناقض ہو گیا اسلئے اتساق کی شرط نہ پائی گئی۔ لہٰذا اس مثال میں حرف لکن عطف کے معنے نہ دیگا بلکہ لکن برائے استیناف ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ اس کے مولیٰ نے باندی کو ایک سو پچاس درہم کے عوض نکاح کرنیکی اجازت دی ہے۔

سوال :- مولیٰ کے کلام میں بعینہٖ اس کلام کی نفی نہیں کی گئی جس کا اثبات کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ نکاح ثانی جسکی آقا نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم کے مہر کے ساتھ ہے۔ اور جس نکاح کی اجازت نہیں دی وہ صرف ایک سو درہم کے عوض کیا گیا ہے۔

حاصل یہ کہ دونوں نکاح الگ الگ ہیں۔ کیونکہ ایک مثبت ہے اور دوسرا منفی ہے۔ اور فعل مثبت و فعل منفی دونوں ایک دوسرے کے مغایر ہوتے ہیں۔ تو لکن کا ما قبل مابعد کے متناقض نہ رہا اور جب متناقض نہ رہا تو اتساق کی شرط پائی گئی۔ اسلئے اس جگہ کلمہ لکن کو عطف کیلئے ہونا چاہئے نہ کہ استیناف کیلئے؟

جواب :- اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نکاح میں مہر کا ذکر ہے اور زائد ہوا کرتا ہے۔ اس کا کوئی اعتبار انعقاد و عدم انعقاد نکاح میں نہیں کیا جاتا چنانچہ مہر کے ذکر کے بغیر بلکہ مہر کی نفی کے ساتھ بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور جب مہر کا اعتبار نہیں تو آقا کے کلام کا مطلب ہوا کہ اس نے پہلے نکاح کی نفی کی پھر لکن کے ذریعہ اسی نکاح کی اجازت دیدی اس لئے فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک ہو گئے اور اتساق کی شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے حرف لکن استیناف کیلئے ہوگا، عطف کیلئے نہ ہوگا۔

وَاَوْ لِاَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ وَقَوْلُهُ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا كَقَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ وَهٰذَا اِخْتِيَارُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ وَفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ وَجَمَاعَةُ النَّحْوِيِّيْنَ اِلٰى اَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ لِلشَّكِّ وَهُوَ لَيْسَ بِسَدِيْدٍ لِاَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ بِمَعْنًى مَقْصُوْدٍ لِلْمُتَكَلِّمِ قَصْدَ تَفْهِيْمِهٖ لِلْمُخَاطَبِ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الشَّكُّ مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَهُوَ الْخَبَرُ الْمَجْهُوْلُ وَلِهٰذَا لَزِمَ مِنْهَا التَّخْيِيْرُ فِى الْاِنْشَاءِ وَلَوْ سُلِّمَ اَنَّ الشَّكَّ مَقْصُوْدٌ فَقَدْ وُضِعَ لَهٗ لَفْظُ الشَّكِّ۔

ترجمہ اور او مذکورین (معطوف معطوف علیہ) میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے۔ اور قائل کا قول ہٰذا حر او ہٰذا ایسے ہی ہے جیسا کسی نے کہا احدہما حر۔ یہ پسندیدہ مائے شمس الائمہ امام فخر الاسلام کی ہے اور علماء اصول اور علماء نحو کا ایک گروہ اس بات کیطرف گیا ہے کہ او شک کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ شک کوئی ایسے معنی نہیں ہیں کہ جس کا ارادہ متکلم نے مخاطب کو سمجھانے کیلئے کیا ہے۔ البتہ شک محل کلام سے لازم آتا ہے اور خبر مجہول ہے۔ اس وجہ سے اس سے انشاء

میں تخییر لازم آتی ہے اور یہ بات مان لی جائے کہ شک متکلم کا معنی مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا جا چکا ہے۔

تشریح

حرف عطف اَوْ کا بیان :۔ کلمہ اَوْ حرف عطف ہے۔ اپنے معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ایک کیلئے آتا ہے۔ یعنی دونوں میں سے کوئی بغیر کسی یقین کے کوئی ایک مراد لیا گیا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا ہٰذا حرٌّ اَوْ ہٰذا تو اس کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ اس نے اَحدُہما حرٌّ کہا ہے کہ جس طرح احدہما حرٌّ سے بغیر کسی تعیین کے معطوف میں سے ایک غلام آزاد ہے اسی طرح مذکورہ بالا مثال میں بھی دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک غلام لاعلی التعیین آزاد ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ شمس الائمہ سرخسی اور امام فخر الاسلام کا یہی مذہب ہے۔ نیز نحویوں کی ایک جماعت، دوسرے علماء اصول کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ اَوْ خبر میں شک بیان کرنے کے واسطے لایا جاتا ہے۔ اور انشاء میں یعنی امر میں تخییر اور اباحت کے معنی دیتا ہے۔

تخییر اور اباحت کا فرق :۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف علیہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں مگر تخییر میں دونوں کا اجتماع جائز نہیں ہے۔

تخییر کی مثال :۔ اِضْرِبْ زیداً اَوْ عمراً (تو زید یا عمرو کو مار) یعنی مخاطب کو اس کا حق حاصل ہے کہ دونوں میں جس کو چاہے مارے مگر دونوں کو مارنے کی اجازت نہیں ہے۔

اباحت کی مثال :۔ جالِسِ الحسنَ اَوِ ابنَ سیرینَ۔ اس مثال میں حق دیا گیا ہے۔ مخاطب دونوں کی مجالس میں بیٹھ سکتا ہے۔

حاصل یہ کہ ان حضرات کے نزدیک کلمہ اَوْ خبر میں شک کو بیان کرنے کیلئے ہے۔ شارح نے فرمایا یہ قول درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام مخاطب کو سمجھانے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور شک میں ایسے معنی مقصود نہیں کہ جن کو سمجھانے کا قصد کیا جائے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اَوْ شک کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ زیادہ سے زیادہ محل کلام میں شک واقع ہو سکتا ہے یعنی چونکہ خبر یا معلوم اور مجہول ہے اسلئے شک پیدا ہو جائیگا۔ جیسے کسی نے کہا جاءنی زیدٌ اَوْ عمروٌ۔ متکلم نے اس مثال میں لاعلی التعیین دونوں میں سے ایک کی آمد کا تذکرہ کیا ہے۔ اس لئے سننے والے کو شک واقع ہو گیا کہ دونوں میں سے کون آیا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ شک محل کلام میں واقع ہوا ہے اسلئے نہیں کہ اَوْ شک کیلئے آتا ہے کیونکہ اگر یہ کلمہ اَوْ شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ یہی معنی دیتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اسلئے کہ انشاء میں کلمہ اَوْ تخییر کیلئے آتا ہے اور اباحت کے معنی بھی دیتا ہے، شک کے لئے نہیں آتا اسلئے کلمہ اَوْ کا بعض مقامات میں شک کیلئے نہ آنا اس کا ثبوت ہے کہ کلمہ اَوْ حقیقت میں شک کیلئے وضع نہیں کیا گیا۔

شارح ضیاء الرحمٰن نے کہا کہ اگر متکلم مخاطب کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ خبر دینے میں اس کو شک ہے تو اس کیلئے شک کا لفظ موجود ہے اس کو اَوْ کے بجائے شک کے لفظ کو استعمال کرنا چاہئے۔

وهذا الكلام إنشاء ويحتمل الخبر فأوجب التخيير على احتمال أنه بيان يعني أن قوله هذا
حر أي هذا إنشاء من حيث الشرع لأن الشرع وضعه لإيجاد الحرية بهذا اللفظ لكنها
يحتمل أن يكون إخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لأجل كونه خبرا من حيث
اللغة ولما صار محتملا لوجهين فأوجب التخيير أي تخيير المتكلم من حيث كونه إنشاء
بعد ذلك بأن يوقع العتق في أيهما شاء ويعين أن هذا كان مرادا لي على احتمال
أن يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول القائم به من حيث كونه خبرا وجعل البيان
إنشاء من وجه وإظهارا من وجه أي كما أن المبين ذو وجهين فكذلك البيان ذو
وجهين إنشاء من وجه حتى كأنه يوجد العتق الآن في وقت البيان فيشترط له صلاحية
المحل لأن إنشاء العتق لا يكون إلا في محل صالح له فإذا مات أحد العبدين قبل
البيان وقال إنه كان مرادا لي لم يقبل لأنه لم يبق محلا لإيجاد العتق وتعين
الحي للعتق وإظهارا من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا أجبر عليه من جانب القاضي
ولا يفتى الآن ولا يجبر القاضي بأن يعتق عبده البتة فالحاصل أن جهة الإنشائية والخبرية
قد اعتبرت في كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين أحدهما في المبين من
حيث قبوله التخيير وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فإن بين
الميت لا يصح للتهمة وإن بين عبدا قيمته أكثر من ثلث المال في مرض موته يصح
لعدم التهمة

ترجمہ اور یہ کلام اگرچہ انشاء ہے لیکن خبر کا احتمال رکھتا ہے۔ پس تخییر واجب کردی گئی ہے۔ اس احتمال پر کہ
تعیین بیان واقع ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اس کا قول ہذا حر اور ہذا شرع کی حیثیت سے انشاء ہے۔
کیونکہ شریعت نے اس لفظ کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے لیکن احتمال رکھتا ہے کہ یہ حریت سابقہ کی خبر دے رہا ہے
جو اس کلام سے سابق ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ قول باعتبار لغت کے خبر ہے۔ اور جبکہ یہ قول دو جہت والا ہے تو اسے
اختیار واجب ہو گیا یعنی متکلم کی تخییر اس حیثیت سے کہ یہ قول انشاء ہے۔ بایں طور کہ قائل جس میں چاہے آزادی
کو واقع کرے اور متعین کردے کہ میری مراد یہی تھی اس احتمال کے ساتھ یہ تعیین خبر مجہول کا بیان واقع ہو جائے جو اس
سے خبر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے۔ اور اس بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار خبر قرار دیدیا جائے یعنی
جس طرح بیان کرنیوالا دو جہت والا ہے بیان بھی ایسے ذو جہتین ہو جائے۔ من وجہ انشاء قرار پا جائے گویا عتق کی
وقت پائی جا رہی ہے جس وقت کہ بیان ہو رہا ہے پس اس کیلئے محل کا صلاحیت رکھنا شرط ہے کیونکہ عتق کا انشاء
اسی محل میں ہو سکتا ہے جو اس کا صالح ہو پس اگر ایک عبد بیان سے پہلے مر جائے اور بیان کرنیوالا کہے کہ یہی

مراد لی تو قبول نہ کیا جائیگا کیونکہ مردہ غلام ایجاب عتق کا محل باقی نہیں رہا اور زندہ غلام آزاد ہونے کیلئے متعین ہو گیا۔
اور اس بیان کو من وجہ خبر مجہول سابق کیلئے اظہار قرار دیا جائے۔ لہٰذا قاضی کی جانب سے اس کو مجبور کیا جائے گا ورنہ
انشاء میں قاضی مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے غلام کو یقینی آزاد کرے۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ انشاء اور خبر
ہونیکی حیثیت تعیین اور بیان میں سے ہر ایک میں دو مختلف وجہوں سے اعتبار کی گئی ہے پس تعیین میں تو اس
وجہ سے کہ وہ تخییر اور بیان دونوں کو قبول کرتا ہے۔ اور بیان میں اس اعتبار سے کہ وہ موضع تہمت میں ہے۔ پس اگر
اس نے میت کے حق میں بیان کر دیا تو تہمت کی وجہ سے صحیح نہیں ہے اور اگر بیان کر دیا ایسے غلام کو جس کی قیمت
ثلث مال سے زیادہ ہے یہ بیان مرض الموت میں کیا ہے تو صحیح قرار دی جائے گی عدم تہمت کی وجہ سے۔

تشریح قولہ ھذا حر او ھذا الخ - یہ کلام شرعاً انشاء ہے مگر از روئے لغت یہ کلام خبر ہے انشاء ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے اس کلام کو حریت کے انشاء کیلئے وضع کیا ہے اور جو کلام شیٔ کی ایجاد کیلئے وضع کیا جائے اسی کو انشاء کہا جاتا ہے اس لئے شرعاً یہ کلام انشاء ہے۔

خبر ہونیکی وجہ - اور لغت کے اعتبار سے یہ کلام خبر ہے کیونکہ لغت والوں نے اس کلام کو خبر دینے کیلئے وضع کیا ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ شرعاً ھذا حر او ھذا انشاء ہے مگر احتمال خبر ہونیکا بھی رکھتا ہے یعنی یہ کہ اس کلام کے کہنے سے پہلے آزادی موجود ہے اس کی اطلاع اس کلام سے دی گئی ہے معلوم ہوا یہ کلام دو جہتیں رکھتا ہے۔ ایک جانب انشاء کی ہے اور دوسری جانب خبر کی ہے اور جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ کلمہ او انشاء میں اختیار دینے کے لئے آتا ہے اسلئے اس کلام کے کہنے والے کو یعنی مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے وہ آزاد کر دے یعنی متعین فوراً یہ کہدے کہ آزاد کرنے سے میری مراد فلاں غلام کو آزاد کرنا ہے۔

بہرکیف اگر اس کلام کو خبر پر محمول کر لیا جائے تو جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا ہے کلمہ او خبر میں شک کیلئے آتا ہے اور کلمہ او سے جو خبر دی جاتی ہے وہ متعین نہیں بلکہ مجہول ہوا کرتی ہے۔ اور جب وہ اس کلام کا بیان کرے گا تو انشاء کی وجہ سے ایک غلام کو متعین کرنیوالا ہوگا اور ساتھ ہی اس مجہول خبر کا بیان کرنیوالا بھی ہو جائیگا۔

مصنف کا قول: جس طرح مذکورہ بالا کلام یعنی ھذا حر او ھذا انشاء اور خبر کے احتمال رکھنے کی وجہ سے دو جہتیں ہیں۔ اسی طرح وہ کلام جو اس کا بیان کرنیوالا یعنی متعین ہوگا اس میں بھی دو جہتوں کا احتمال ہوگا یعنی وہ بھی من وجہ انشاء ہوگا اور من وجہ خبر ہوگا ورنہ ایسا ہی ہوگا جیسے آقا بیان کے وقت اب اس غلام کو آزاد کر رہا ہے۔ اور جب یہ کلام متعین یعنی بیان کرنیوالا ہے یعنی یہ کلام من وجہ انشاء ہے اور آقا گویا اسی وقت غلام کو آزاد کر رہا ہے تو اس آزادی کیلئے محل یعنی غلام کا آزادی کے قابل ہونا بھی ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عتق اور آزادی اسی جگہ واقع ہوگی جو عتق کیلئے محل ہوگی یعنی عتق کے قبول کرنیکی صلاحیت رکھتی ہو۔ لہٰذا اگر اس بیان سے پہلے ان دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک غلام مر گیا اور آقا نے کہا کہ آزادی سے میری مراد یہی مرا ہوا غلام تھا تو اس کا یہ بیان قابل قبول نہ ہوگا۔ اسلئے کہ میت غلام محل عتق نہیں ہے جبکہ بوقت بیان اس

"وکلت ہذا او ہذا" تو ان میں سے جس میں تصرف کریگا صحیح ہوگا دونوں کا اجتماع شرط نہیں ہے اس لئے کہ لفظ او انشاء کے مقام پر تخییر کیلئے ثابت ہے اور توکیل انشاء ہے بخلاف بیع اور اجارہ کے کیونکہ ان دونوں میں تردید صحیح نہیں ہوتی مثلاً کوئی شخص اس طرح کہتا ہے بعت ہذا او ہذا یا کہے بعت ہذا بالف او بالفین یا کہے آجرت ہذا او ہذا یا کہے آجرت ہذا بالف او بالفین تو یہ تردید صحیح نہیں ہے کیونکہ معقود علیہ یا مقتضی یہ مجہول ہے اور ساتھ ہی یہ بھی متعین نہیں ہے کہ اختیار کس کو حاصل ہے مگر اس صورت میں کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو کہ دو کے درمیان واقع ہوگا یا تین کے درمیان مثلاً یوں کہے کہ خیار بائع کو ہے یا مشتری کو مناسب ہے یا اجرت میں دینے والے کو یا اجرت پر لینے والے کو اور خیار مبیع، ثمن، اجرت اور دو میں یا تین میں واقع ہو تین سے زائد نہ ہو کیونکہ ثابت ہے۔ او وسط اور اولیٰ پر مشتمل ہے اور چوتھی چیز زائد ہے اس کی حاجت نہیں ہے اور جہالت جنگ و جدال کیطرف مفضی نہیں ہے کیونکہ من لہ الخیار متعین ہے۔ مطلب یہ ہے کہ استحساناً صحیح ہونے کے اس خیار کو خیار شرط کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے اور امام زفر اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے وہ جہالت پر اس کو قیاس کرتے ہیں۔

تشریح ماتن نے کہا کہ کلمہ او اگر وکالت کے باب میں داخل ہو تو وکالت درست ہوگی جیسے کسی نے کہا "وکلت ہذا او ہذا ببیع ہذا العبد" (اس غلام کو فروخت کرنیکے لئے میں نے اس کو یا اس کو وکیل بنایا) تو یہ وکیل بنانا استحساناً جائز ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح جیسے کسی نے کہا "وکلت احدھما ببیع ہذا العبد" (میں نے ان دو میں سے ایک کو اس غلام کی بیع کیلئے وکیل بنایا) تو بطور استحسان یہ وکالت درست ہے۔ لہٰذا ان دونوں وکیلوں میں سے جو بھی غلام کو فروخت کر دیگا بیع درست ہو جائے گی مگر یہ درستگی بیع استحساناً ہوگی۔ اور یہ شرط نہیں کہ دونوں وکیل جمع ہو کر فروخت کریں تب بیع درست ہو مگر قیاس یہ ہے کہ وکالت جائز نہ ہوگی کیونکہ کلمہ او کے داخل ہونیکی بنا پر وکیل مجہول ہو گیا اور اسی جہالت کی وجہ سے وکالت درست نہ ہوگی۔

استحسان کی دلیل:۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ کلمہ او جب انشاء میں داخل ہوتا ہے تو تخییر کا فائدہ دیتا ہے۔ اور وکیل بنانا بھی از قسم انشاء ہے اور یہ تخییر حکم کی تعمیل کیلئے مانع نہیں ہے اس لئے کہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کر دیگا وہی مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنیوالا سمجھا جائے گا اور مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد ہے۔ لہٰذا جب کلمہ او کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو وکالت بھی جائز ہو جائے گی اور جہاں تک وکیل کے مجہول ہونیکا تعلق ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ اس جگہ وکالت کی بنیاد توسع پر ہے اس لئے وکیل کا اس انداز سے مجہول ہونا نزاع کی جانب مفضی نہ ہوگا۔ اور وکالت کے باب میں اس قسم کی جہالت گوارا کر لی جاتی ہے۔

مسئلہ او کا بیع اور اجارہ کے باب میں داخل ہونا:۔ اگر کلمہ او اجارہ اور بیع کے باب میں داخل ہو تو بیع درست ہوگی نہ اجارہ درست ہوگا۔ جیسے ایک شخص نے کہا "بعت ہذا او ہذا" (میں نے اس کو یا اس کو فروخت کیا) تو جس پر عقد بیع کیا گیا ہے یعنی مبیع اس صورت میں چونکہ مجہول ہے اس لئے بیع درست نہ ہوگی۔

یہ بات بھی سمجھ میں آگئی ہوگی کہ نقدین کی قید محض اتفاقی ہے کیونکہ جب شوہر نے شادی کی علیٰ ہٰذا العبد او علیٰ ہٰذا العبد تو صاحبینؒ
کے نزدیک کم قیمت والا غلام واجب ہوگا ایسا ہی کہا گیا ہے مگر یہ صاحبینؒ کا قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان تمام
صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ مہر مثل ہی نکاح میں موجب اصلی ہے اور اس مہر مسمّٰی کی طرف عدول اسوقت
ہے جب مہر متعین اور معلوم ہو اور مذکورہ صورتوں میں پایا نہیں گیا البتہ صرف اس صورت میں کہ اس نے الالف الحالۃ مہر
مقرر کیا یا الالفین النسیئۃ (ہزار نقد یا دو ہزار ادھار) اگر مہر مثل ہزار یا اس سے اکثر ہو تو عورت کو اختیار حاصل ہے اور اگر
مہر مثل ایک ہزار سے کم ہے تو اختیار زوج کو حاصل ہے عورت کو دونوں مقداروں میں سے جو چاہے دیدے۔

تشریح

کلمہ او اگر مہر میں داخل ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ او تخییر کیلئے ہوگا مگر شرط یہ ہے کہ تخییر مفید اور درست
ہو یعنی جن دو چیزوں میں کلمہ او داخل کیا گیا ہے وہ دونوں چیزیں اختلاف جنس یا اختلاف
وصف کی بنا پر نفع ونقصان آسانی وتنگی کے درمیان دائر ہوں۔

اختلاف وصف:۔ مذکورہ مثال میں ایک نقد ہو اور دوسرا ادھار ہو۔ اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہو جیسے شوہر نے کہا
تزوجتک علی الف حالۃ او الفین مؤجلۃ (میں نے ایک ہزار نقد یا دو ہزار ادھار کے بدلے نکاح کیا)
دوسری مثال تزوجتک علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد (میں نے اس غلام کے بدلے نکاح کیا یا اس غلام کے بدلے جبکہ
دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کم دام والا ہو۔ یعنی اس کی قیمت کم ہو اور دوسرا غلام اس سے زائد قیمت والا
ہو۔ ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال میں نفع وضرر پایا جاتا ہے یا پھر تنگی اور آسانی کا فرق پایا جاتا ہے۔ لہٰذا
ان جیسی مثالوں میں تخییر درست ہوگی اور جب جن مثالوں میں تخییر درست اور مفید ہے تو وہاں کلمہ او بمعنیٰ تخییر
کے معنے دیگا چنانچہ مذکورہ مثال میں شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ جو رقم چاہے عورت کو دیدے کیونکہ اس جگہ او
کا کلمہ مذکور ہے جس کا تقاضا تخییر کا ہے اور تخییر کے مطابق عمل کرنا ممکن بھی ہے اسلئے تخییر کا قائل ہونا واجب ہوگا
لیکن اگر کسی جگہ تخییر کے معنے دینا مفید اور درست نہ ہو مثلاً تخییر نقود میں ہو اور نقود ایک ہی جنس کے ہوں۔
البتہ قلیل وکثیر کا ان میں فرق ہو جیسے کسی نے کہا تزوجتک علی الف درہم او الفی درہم (میں نے ایک ہزار درہم یا
دو ہزار درہم کے بدلے تجھ سے نکاح کیا۔ دوسری مثال تزوجتک علی الف دینار او الفی دینار (میں نے تجھ سے ایک
ہزار دینار یا دو ہزار دینار کے بدلے نکاح کیا۔ تو شوہر کو اختیار حاصل نہ ہوگا یعنی اس کو تخییر کا حق حاصل
نہ ہوگا کیونکہ مذکورین میں سے جو رقم تعداد میں کم ہوگی وہی شوہر پر واجب ہوگی ورنہ پھر شوہر کو اختیار دینے کا کوئی
مفاد نہ ہوگا جبکہ اس کا مفاد اسی میں ہے کہ اسے کم رقم خرچ کرنی پڑے۔
باقی رہی یہ بات کہ زائد رقم دینے میں عورت کا فائدہ ہے اور کم رقم دینے میں اس کا نقصان ہے لہٰذا اس صورت
میں بھی تخییر مفید و درست ہے اور جب تخییر درست ہے تو کلمہ او کو تخییر کیلئے ہونا چاہئے اور شوہر کو اختیار حاصل
ہونا چاہئے تھا۔
جواب:۔ اصل میں قاعدہ یہ ہے کہ شوہر ہی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے کم رقم ادا کرنے پر بھی وہ ذمہ داری

سے نکل جاتا ہے۔ اس لئے شوہر پر کم رقم کا ادا کرنا واجب ہے اور جہاں تک عورت کے مفاد اور نفع کا تعلق ہے تو اس کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ باب نکاح میں مال یعنی مہر کوئی اصلی چیز نہیں ہے تاکہ زائد رقم دیکر عورت کے نفع کا لحاظ کیا جائے یعنی نکاح میں چونکہ مال اصلی چیز نہیں ہے۔ اس لئے مال کی زیادتی کی رعایت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

وفی العقدین یجب الاقل الخ۔ اور اگر ذکر کردہ دو نقود کے درمیان او داخل کیا جائے تو اقل رقم واجب ہوگی۔ یہ متن ہے شارح نے اس کی تشریح میں فرمایا "من جنس واحد من النقدین" کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ عبارت وفی العقدین یجب الاقل سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نقد خواہ کوئی بھی ہو ان میں جو کم ہوگی وہی شوہر پر واجب ہوگی۔ خواہ او کے پہلے اور بعد کی نقود ایک ہوں یا الگ الگ جنس کی ہوں۔ مثلاً مرد نے کہا تزوجتک علی الف درہم او مائۃ دینار (میں نے ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار کے عوض نکاح کیا) تو ان دونوں میں سے جو رقم کم ہو شوہر کے ذمہ وہ رقم واجب ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ جو رقم چاہے ادا کرے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

لہٰذا شارح ملا جیون نے من جنس واحد کہہ کر بات کو صاف کر دیا ہے کہ اگر دونوں نقود ایک جنس کی ہوں۔ او کے پہلے اور بعد صرف درہم مذکور ہوں یا صرف دینار کا ذکر کیا گیا ہو نیز ان کے اوصاف بھی مختلف نہ ہوں تب شوہر پر اقل رقم واجب ہوگی اور تخییر شوہر کو حاصل نہ ہوگی اور اگر او کے پہلے اور بعد کی ذکر کردہ نقود کی جنس مختلف ہوں یا جنس تو متحد ہو مگر اوصاف میں فرق ہو تو اس صورت میں شوہر اقل رقم دینے کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ اس کو اختیار حاصل ہوگا لہٰذا من جنس واحد کہنے سے مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

بقول شارح مذکورہ بیان سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ متن کی عبارت وفی العقدین کی قید اتفاقی ہے احترازی قید نہیں ہے کیونکہ اقل مقدار کے واجب ہونے کا حکم نقدین کے علاوہ دو چیزوں کو کلمہ او کے ذریعہ ذکر کیا جائے جو ایک ہی جنس کی ہوں اور ان دونوں کی قیمتوں میں کمی بیشی کا فرق ہو تو صاحبین کے نزدیک اس میں بھی اقل ہی واجب ہوگی اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے کہا تزوجتک علی ہذا العبد او ہذا العبد (میں نے تجھ سے اس غلام یا اس غلام کے عوض نکاح کیا) جبکہ ان مذکورہ غلاموں میں سے ایک کی قیمت زائد ہے اور دوسرے کی اس سے کم قیمت ہے تو شوہر پر کم قیمت والا غلام دینا واجب ہوگا۔ شارح نے فرمایا مہر کے مسئلے میں اب تک جو بیان کیا گیا ہے وہ تمام کا تمام صاحبین کے قول کے مطابق ہے۔

اور امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو مذکورہ تمام صورتوں میں صرف مہر مثل کا حکم دیا جائے گا پس مہر مثل اگر مقدار اقل سے کم ہو تو مقدار اقل ہی واجب ہوگی۔ اور اگر مقدار اکثر سے مہر زائد ہے تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور مہر اگر مقدار اقل و مقدار اکثر کے درمیان ہے تو پھر مہر مثل واجب ہوگا۔ مثلاً اس نے علی ہذا العبد او علی ہذا العبد کہہ کر کسی عورت سے نکاح کیا جبکہ ایک غلام کی قیمت دوسرے سے کم ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا۔ اور مہر مثل اگر کم دام والے غلام سے کم ہو تو کم دام والا غلام دینا واجب ہوگا کیونکہ شوہر عورت کو اس کے مہر مثل سے زائد دینے

ترجمہ اور کفارہ میں چند امور میں سے کوئی ایک واجب ہوتا ہے اس میں بعض کا اختلاف بھی ہے یعنی جیسا کہ کفارہ میں کہ جس میں چند چیزوں کے درمیان تخییر کلمۂ او کے ذریعہ کی گئی ہو جیسا کہ کفارۂ یمین میں۔ اللہ تعالیٰ کے قول اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة۔ اور حاجی کیلئے کسی عذر کی بناء پر حلق راس کر لینے میں اللہ تعالیٰ کے قول ففدية من صيام او صدقة او نسك۔ اور جیسے جزاء صید کے کفارہ کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کے قول فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما۔ ہمارے نزدیک باحسنت کے طور پر ان اشیاء میں سے کوئی ایک واجب ہوگی۔ پس اگر کسی نے کل کو ادا کر دیا تو کفارہ میں صرف ایک شمار ہوگی اور باقی احسان کی طرف سے تبرع سمجھا جائیگا اور اگر سب کی سب کو معطل کر دیا یعنی کوئی نہ دیا تو ان میں سے ایک پر سزا پائے گا بخلاف بعض علماء عراق اور معتزلہ کے ان کے نزدیک سب کے سب کفارے میں واجب ہوں گے اور اگر اس نے تمام کے تمام کو معطل کر دیا تو تمام پر سزا پائے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ وضع لغت اور شریعت دونوں کے خلاف ہے لہذا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

تشریح کلمہ او کفارات میں۔ کلمہ او جو کہ انشاء کے مقام میں تخییر کے معنے دیتا ہے اس کفارات کے مقام پر جن جن چیزوں کو ذکر کیا جائے گا ہمارے نزدیک ان میں سے صرف ایک ہی واجب ہوگی۔ اور کفارہ ادا کرنے والے کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک چیز کو کفارہ میں ادا کر دے۔

اختلاف:۔ اس بارے میں علماء عراق اور بعض معتزلہ کا اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر کفارہ یمین کو لے لیجئے! حق تعالیٰ کا ارشاد ہے لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة (سورۂ مائدہ) حق تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر مواخذہ نہیں کریں گے لیکن جس قسم کو تمہارے ایمان نے مضبوط عقد کیا ہوگا ان کا مواخذہ کریں گے تو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے اوسط درجہ کا کھانا، جو تم اپنے اہل و عیال کو کھلاتے ہو، یا ان کو کپڑا پہنانا ہے یا غلام کو آزاد کرنا ہے۔

مذکورہ بالا آیت میں باری تعالیٰ نے قسم کا کفارہ تین باتوں کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ اول دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا۔ دوم۔ دس مساکین کو کپڑا دینا۔ سوم۔ ایک غلام کو آزاد کرنا۔ لہذا جس پر قسم کا کفارہ واجب ہو وہ ان میں سے کوئی ایک کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ دوسری جگہ کفارہ کا ذکر اس طرح فرمایا گیا ہے فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك (سورۂ بقرہ) پس اے حج کرنے والو تم میں سے جو شخص مریض ہو یا اس کو سر کا عارضہ ہو تو اس کے ذمہ فدیہ کی ادائیگی ہے روزہ رکھ کر یا صدقہ کر کے یا قربانی کر کے۔

حج کرنے والا احرام کی حالت میں ہو اور کسی عذر کی بناء پر اس نے سر کا بال اتروا دیا یعنی سر منڈا دیا اس کو اس جرم کی سزا میں کفارہ ادا کرنا ہوگا اور کفارہ میں تین امور کا ذکر کیا گیا ہے یا تین روزہ رکھنا یا چھ مسکینوں کو صدقہ دے جس کی مقدار ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع کھجور ادا کرے یا پھر ایک بکری کو ذبح کر دے اور جس پر یہ کفارہ واجب ہو وہ ان تینوں میں سے کوئی ایک کفارہ ادا کر سکتا ہے۔

بحالت احرام اگر محرم نے شکار کر لیا تو اس بارے میں ارشاد باری ہے "یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم هدیا بالغ الکعبة او کفارة طعام مساکین او عدل ذلک صیاما لیذوق وبال امره" (المائدہ) اے ایمان والو تم بحالت احرام کسی شکار کو قتل مت کرو اور تم میں سے جو شخص عمداً قتل کریگا تو جو جانور قتل کیا ہے اس کے مثل کا بدلہ دینا ہوگا اور اس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے جو اس سے واقفیت رکھتے ہوں اور اس ہدی کو بطور نیاز کعبہ تک پہنچایا جائے گا یا پھر چند مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے یا اس کے مطابق یعنی مساوی اس کو روزہ رکھنا ہوگا تاکہ وہ اپنے کئے کی سزا چکھے۔

مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے احرام کی حالت میں کسی جانور کو قتل کر دیا تو دو عادل آدمی اس کی قیمت کا تخمینہ لگائیں۔ اگر اس قیمت میں کوئی ہدی کا جانور خریدا جاسکتا ہو تو اس مجرم کو کفارہ ادا کرنے کیلئے تین باتوں میں سے کسی ایک کا ادا کرنیکا اختیار حاصل ہے۔ اول یہ کہ ہدی کا جانور خریدلے (ہدی کے جانور معروف ہیں یعنی بکری، گائے اور اونٹ) ان کو خریدلے اور لیجا کر سرزمین مکہ میں اس کو ذبح کر دے۔ دوم یہ کہ یا اس قیمت سے گیہوں یا دوسرا اناج خریدلے اور فقراء کو یہ تقسیم کر دے جس کی مقدار نصف صاع گیہوں یا ایک صاع دوسرے غلہ کے حساب سے ہر ایک فقیر کو ادا کر دے۔ سوم کفارہ یہ ہے کہ ہر مسکین کے غلہ کے بدلے یہ شخص ایک روزہ رکھے۔ اور اگر اس قیمت کے بدلے جو دو عادل آدمیوں نے اس کے جانور کے بدلے تجویز کیا ہے، ہدی کا جانور نہ خریدا جاسکے یعنی قیمت کم ہو اور ہدی کی قیمت زائد ہو تو پھر مساکین کا کھانا اس کے بقدر روزے رکھنے کا اس کو اختیار ہے۔ دونوں میں سے ایک ادا کر دے۔

حاصل یہ کہ صید کے قتل کی سزا یعنی کفارہ اس کو بھی کلمۂ او کے ذریعہ قرآن میں ذکر کیا گیا ہے اس لئے مجرم کو ان تین کفارات میں سے کسی ایک کفارہ کے ادا کرنیکا اختیار حاصل ہے۔ لہٰذا احناف کے نزدیک اسی کلمۂ او کی وجہ سے تینوں کفارات میں سے کسی ایک کفارہ کا ادا کرنا واجب ہوگا اور تینوں میں سے کسی ایک کفارہ کی تعیین کا حق بندہ کو حاصل ہے کہ وہ اپنے فعل سے اس کی تعیین کر دے قول سے تعیین کا اعتبار نہیں ہے۔ فرض کیجئے اگر اس شخص نے تینوں کفارات کو ادا کر دیا جیسے کفارۂ قسم میں غلام بھی آزاد کر دیا، مساکین کو کھانا بھی کھلا دیا تو کفارہ کے نام پر صرف ایک ہی کا شمار کیا جائے گا جو قیمت کے لحاظ سے اعلیٰ ہو۔ دوسرے باقی دو کفارے نہیں بلکہ تبرع شمار ہوں گے اور اگر تینوں کو ادا نہ کیا لیکن ان کی ادائیگی ترک کر دی تو صرف ایک کے ادا نہ کرنیکا گنہگار سمجھا جائے گا اور اسی کی سزا بھی دی جائے گی اس لئے کہ اس نے صرف ایک واجب کے ترک کا ارتکاب کیا ہے البتہ اتنی رعایت ضرور کی جائے گی کہ مذکورہ امور میں سے جو ادنیٰ درجہ کا ہوگا اس کی سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے ایک کفارہ کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہے۔

علماء عراق اور بعض معتزلہ نے کہا بطور کفارہ علی سبیل البدلیت تینوں کفارے واجب ہیں اور اگر ان میں کو کسی ایک کفارہ کو اس نے ادا کر دیا تو باقی دونوں کفارے اس کے ذمے سے ساقط ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے تمام کفارے ادا کر دیئے تو وہ ان کے نزدیک جمیع کفارات کا ادا کرنے والا شمار کیا جائے گا۔ تبرع کا کوئی سوال نہیں۔

ترجمہ

اور پھر کلمہ او کے حقیقی معنے بیان کرنے کے بعد مصنفؒ نے اس کے مجازی معنی کو بیان فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول ان یقتلوا او یصلبوا (وہ قتل کر دیے جائیں یا سولی دیدیے جائیں) میں کلمہ او امام مالکؒ کے نزدیک تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک بل کے معنے میں ہے۔ پوری آیت اس طرح ہے "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض (ترجمہ آیت)"

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے جنگ کرنیوالے، فساد کی کوشش کرنیوالے، قطاع الطریق (ڈاکو) کیلئے چار جزائیں قتل، سولی، ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹنا اور اس مقام سے باہر نکال دینا بیان فرمایا ہے۔ اور کلمہ او کے ساتھ تردید کے طور پر بیان فرمایا ہے پس امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں کلمہ او اپنی اصلی حالت پر قائم ہے لہذا خلیفۂ وقت کو ان میں اختیار ہے اور ہمارے نزدیک کلمہ او بل کے معنے میں ہے۔ ایک کلام سے اعراض کرنے اور دوسرے میں شروع ہو سکنے کیلئے آتا ہے کیونکہ قطاع الطریق کے جرائم چار طرح کے ہوتے ہیں۔ اخذ المال فقط، القتل فقط، القتل واخذ المال اور تخویف فقط بغیر قتل کئے اور اخذ المال۔ پس ان چار قسم کی جنایتوں کے مقابل چار جزائیں تجویز ہوئیں لیکن نص میں جنایتوں کا ذکر نہیں کیا گیا عقل والوں کی فہم پر اعتماد کرتے ہوئے کیونکہ جزا جرم کے مطابق ہوتی ہے پس جزا غلیظ ہوگی جرم کے غلیظ ہونے سے اور سزا خفیف ہوگی جرم کے خفیف ہونیکی صورت میں اور حکیم مطلق کی شان سے بعید ہے کہ غلیظ ترین جرم کی سزا خفیف ترین تجویز کرے یا اس کا عکس تجویز کرے۔ پس قرآن مجید کی عبارت کی تقدیر یہ ہے "ان یقتلوا اذا قتلوا فقط او یصلبوا اذا وقعت المحاربۃ بقتل النفس واخذ المال او تقطع ایدیہم وارجلہم اذا اخذوا المال فقط او ینفوا من الارض اذا خوفوا الطریق"۔ یعنی سزا یہ ہے کہ وہ قتل کر دیے جائیں جب وہ صرف قتل کریں بلکہ وہ سولی پر چڑھا دیے جائیں جب جنگ کا شغل قتل نفس اور اخذ مال کی وجہ سے بلند ہو جائے بلکہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ

دیے جائیں جب وہ صرف مال چھین لیں بلکہ جلاوطن کر دیے جائیں جب راستے میں محض ڈرائیں دھمکائیں اور معنیٰ یہی بیان نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ابو بردہ سے مصالحت کی تھی کہ وہ نہ حضور کی مدد کریگا اور نہ وہ حضور کے خلاف دوسروں کی مدد کریگا۔ اس کے بعد کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام لانے کے ارادے سے حاضر ہوئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر راستے میں ڈاکہ ڈالا تو حضرت جبرئیلؑ ان پر حد کا حکم لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل کیا اور مال لوٹ لیا اسے سولی دی جائے اور جس نے قتل کیا مگر مال نہیں لوٹا تو اسے قتل کیا جائے۔ اور جس نے مال لوٹ لیا مگر قتل نہیں کیا تو اس کے ہاتھ پیر خلاف میں کاٹ دیے جائیں اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا وہ جلاوطن کر دیا جائے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ نے قول "من قتل واخذ المال صلب" کو اس پر محمول فرمایا ہے کہ صلب اسی حالت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس بات پر محمول نہیں کیا کہ یہ حالت صلب ہی کے ساتھ مخصوص ہے کہ غیر صلب جائز نہ ہو بلکہ امام صاحبؒ نے خلیفۂ وقت کو اختیار دیا ہے کہ وہ ان چار سزاؤں میں سے جو سزا تجویز کرے جائز ہے۔ اگر امام چاہے تو پہلے قطع کر دے پھر قتل کرے یا سولی دیدے

اور اگر جنایت ہو تو قتل کردے یا سولی دیدے اور قطع نہ کرے اس لئے کہ جنایت اتحاد کا احتمال رکھتی ہے اور تعدد کا بھی۔ لہٰذا دونوں جہتوں کی رعایت کر سکتا ہے۔ نفی سے مراد جلا وطنی نہیں ہے جیسا کہ ظاہر کلام سے وہم ہوتا ہے بلکہ سرزمین پر کھلے بندوں رہنے سے باز رکھنا مقصود ہے۔ ان کو قید میں ڈال دیا جائے تاکہ وہ توبہ کرلیں۔

تشریح **کلمۂ او کے مجازی معنے کا بیان**:- کلمۂ او کے معنے حقیقی بیان کرنے کے بعد اب ماتن نے بیان سے اس کے مجازی معانی کو ذکر فرمایا ہے۔ باری تعالیٰ کا قول "ان یقتلوا او یصلبوا" (وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیدیئے جائیں) اس قول میں کلمۂ او امام مالکؒ کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے لیکن تخییر کیلئے مگر ہمارے نزدیک اس جگہ کلمۂ او بمعنی بل استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض (مائدہ) (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں ان کو قتل کردیا جائے یا ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹ دیئے جائیں یا پھر ان کو جلا وطن کردیا جائے۔

مذکورہ بالا آیت میں باری تعالیٰ نے لڑائی کرنے والوں اور ڈاکوؤں کی سزا تجویز فرمائی ہے کہ سزائیں چار تجویز فرمائی گئی ہیں اور کلمۂ او کے ذریعہ ان کا ذکر کیا گیا ہے۔ چار سزائیں یہ ہیں۔ قتل کرنا، سولی پر چڑھا کر مار ڈالنا، دایاں ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دینا، وطن سے باہر نکال دینا۔

اختلافِ اقوال:- اس بارے میں امام مالکؒ نے فرمایا کہ کلمۂ او اپنی حقیقت پر ہے جو علیٰ سبیل التخییر چاروں پر دال ہے۔ لہٰذا امام المسلمین کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ ان چاروں میں سے کسی کو نافذ کردے۔

احناف کی رائے:- اس بارے میں احناف کی رائے یہ ہے کہ اس جگہ کلمۂ او اپنی حقیقت پر نہیں ہے۔ بلکہ مجازاً بمعنے بل ہے۔ جیسے او اشد قسوۃ میں کلمۂ او بل کے معنے میں ہے اور بل اور او کے درمیان مناسبت بھی پائی جاتی ہے یعنی جس طرح کلمۂ بل کے ذریعہ اول کلام سے اعراض اور آخر کلام کا اثبات ہوتا ہے اسی طرح او کے اندر بھی اس تعیین سے اعراض کیا جاتا ہے جو پہلے کلام میں ثابت ہے۔ یعنی او سے پہلے جو شئی مذکور ہوتی ہے وہ کلمۂ او سے پہلے متعین اور ثابت ہوتی ہے۔ اور جب کلمۂ او اس پر داخل ہو جاتا ہے تو اس ثابت شدہ سے اعراض کرلیا جاتا ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کلمۂ او سے پہلے اور بعد کی دونوں اشیاء متعین نہیں رہ جاتیں بلکہ مذکورین میں سے کوئی ایک مراد لی جاتی ہے اسلئے ثابت ہوگیا کہ کلمۂ او اور کلمۂ بل دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے لہٰذا او کو مجازاً بل کے معنے میں لینا جائز ہوگیا۔ او کو بل کے معنے میں لینے کے بعد معنے ہوں گے کہ ڈاکوؤں کے چار احوال ہیں۔ صرف لوگوں کا مال چھین لینا۔ صرف قتل کردینا۔ مال چھین لینا اور قتل بھی کردینا۔ راہ گیروں کو صرف ڈرانا اور دھمکانا، ان کے مال اور ان کی جان سے کوئی تعارض نہ کرنا۔
حق تعالیٰ شانہ نے ڈاکوؤں سے ان چار حالات پر چار احکام نازل فرمائے ہیں۔ اسلئے کہ سزا جرم کے

مطابق ہوتی ہے۔ جرم ہلکا ہے تو سزا بھی ہلکی ہوگی اور جرم بڑا اور خطرناک ہے تو اس کی سزا بھی بڑی ہوگی یہ جہاں
جرم کے مطابق سزا دی جاتی ہے اس لئے اس جگہ او کے معنی تخییر کیلئے لینا مناسب نہ ہوگا کیونکہ باری تعالے
حکیم ہیں اور حکیم جرم کے مطابق ہی سزا تجویز کرتا ہے۔ اور او کو تخییر کیلئے ماننے میں لازم آتا ہے کہ فرض کیجئے ڈاکوؤں نے
کسی کو قتل بھی کیا اور اس کا مال واسباب بھی چھین لیا ہو جو جرم سخت ہے۔ اور امام المسلمین ان کو صرف جلا وطنی کی
سزا تجویز کردے تو لازم آئے گا کہ جرم سخت اور سزا اس کی ہلکی ہے جو حکمت کے خلاف ہے۔ اسی طرح فرض کیجئے
ڈاکوؤں نے کسی کو صرف ڈرانے دھمکانے پر اکتفاء کیا ہو اور امام المسلمین ان کو قتل کرادے تو جرم ہلکا اور سزا
سخت ہوگی۔

ایک سوال:۔ جرم کا تقابل سزا سے کرنا درست نہیں کیونکہ تقابل کا تقاضا تو یہ ہے کہ آیت میں جرم اور سزا
دونوں کا ذکر کیا جائے جبکہ آیت میں سزائیں مذکور ہیں جرم کا تذکرہ نہیں ہے اسلئے جرم اور سزا کے درمیان
تقابل کیوں کر درست ہوگا؟

جواب:۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اہل عقل کی فہم و فراست پر اعتماد کرکے جرم کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ جرم کا ذکر آیت میں حکماً موجود ہے حقیقتاً اگرچہ مذکور نہیں ہے۔

مذکورہ بالا بحث کا حاصل یہ نکلا کہ او کے ذریعہ یہاں تخییر کے معنی ممکن نہیں ہے اسلئے کلمہ او کو اس جگہ
مجازاً بل کے معنی میں لے لیا گیا ہے اور آیت کی تقدیر اس طرح پر ہوگی" ان یقتلوا اذا قتلوا بل یصلبوا اذا قتلوا واخذوا
المال مع قتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیہم وارجلہم اذا اخذوا المال بل ینفوا من الارض اذا خوفوا الطریق"
مطلب یہ ہوگا کہ ڈاکوؤں کو قتل کی سزا دی جائے جب وہ صرف قتل کا ارتکاب کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھا دیا
جائے جب وہ قتل کریں اور مال چھین لیں۔ بلکہ ان کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹ
لیں۔ بلکہ ان کو جلا وطن کردیا جائے جب وہ راستے میں مسافروں کو ڈرائیں دھمکائیں۔

اس کی تصدیق اور تائید حدیث رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے بھی ہوتی ہے۔ آپ نے حضرت ابو بردہ سے صلح
کی تھی اور شرط یہ طے پائی تھی کہ وہ نہ آپ کی مدد کریں اور نہ آپ کے مقابلے میں آپ کے دشمنوں کی
مدد کریں۔ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادے سے حاضر ہوئے۔ راستے میں ابو بردہ
کے ساتھیوں نے ان پر حملہ کیا تو جبرئیل علیہ السلام ان کے بارے میں حکم نازل ہوا کہ ان میں سے جن لوگوں نے قتل کرنے
اور مال چھیننے کا جرم کیا ہے ان کو سولی پر لٹکا دیا جائے اور جن لوگوں نے صرف قتل کا ارتکاب کیا ہے۔ مال وغیرہ نہیں
لوٹا تو ان کو قتل کرنے پر اکتفاء کیا جائے۔ اور جن لوگوں نے صرف مال چھین لیا ہے قتل وغیرہ کچھ نہیں کیا ہے
تو ان کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دیا جائے اور اگر صرف ڈرایا دھمکایا ہے تو اس کو وطن سے باہر نکال دیا
جائے۔ مذکورہ روایت سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ ہر سزا جرم کے مطابق ہے اور ہر جرم
کی سزا الگ ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جیسا امام مالکؒ کا قول ہے کہ امام وقت کو ان چاروں سزاؤں میں سے کسی ایک

اور ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں۔ اور مال چھینے کر وہ جرم قرار دیا یا اور اس کے مقابلے میں دو سزائیں تجویز کر ناشبہ کے موجود ہوتے ہوئے حد جاری کرنا ہے جبکہ شبہ پیدا ہو جاتا ہے تو حد ختم ہو جاتی ہے جاری نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس شبہ کی بنا پر کہا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کا مذہب راجح ہے یعنی قتل اور اخذ مال دو جرم ہیں۔ ان کی سزا مولی ہے۔

نفی من الارض :- یعنی زمین سے جلا وطن کر دینا ہیں جیسے اس کے ظاہر ہے۔ دوسرے فقہاء نے بھی یہی معنی بیان کئے ہیں مگر شارح نور الانوار نے امام صاحبؒ کی رائے کی رعایت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں نفی سے مراد جلا وطن کرنا نہیں ہے بلکہ مجرم کو قید کر دینا مراد ہے کیونکہ قید کرنے میں بھی جلا وطنی کے معنے پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ جلا وطن کرنا مقصود یہ ہے کہ وہاں کے لوگ اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں گے۔ قید کر لینے سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے بلکہ دیکھا جائے تو قید کرنے سے یہ مقصد زیادہ حاصل ہو جاتا ہے اس لئے کہ قید کر دینے سے سبھی لوگ اس کے شر سے بچ جائیں گے اور جلا وطن کرنے سے جینے والے لوگ محفوظ ہو جائیں گے مگر جہاں یہ ڈاکو جائے گا وہاں کے لوگ اس کے شر سے محفوظ نہ رہ سکیں گے۔

لہٰذا اگر ڈاکو راہ گیر کو ڈرائیں دھمکائیں تو ان کو جیل بھیجا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اس جرم سے توبہ کر لیں اور ان کے حالات سے یہ یقین ہو جائے کہ باہر جا کر اب یہ اس جرم کا دوبارہ اعادہ نہ کریں گے ورنہ ان کو قید خانے ہی میں مرجانے دیا جائے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي مِثَالٍ آخَرَ لِلْمَجَازِ عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيْفَةَ خَاصَّةً فَقَالَ وَكَذَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَدَابَّتِهِ هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا إِنَّهُ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ اسْمٌ لِأَحَدِهِمَا غَيْرُ عَيْنٍ وَذٰلِكَ غَيْرُ مَحَلٍّ لِلْعِتْقِ لِأَنَّ حَقِيْقَةَ كَلِمَةِ أَوْ أَنْ تُرَدِّدَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ يَكُوْنُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَالِحًا لِذٰلِكَ الْحُكْمِ عَلَى سَبِيْلِ الْبَدَلِ حَتَّى يُعَيِّنَ الْمُتَكَلِّمُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَحَدَهُمَا وَهٰهُنَا الدَّابَّةُ غَيْرُ صَالِحَةٍ لِلْعِتْقِ فَاسْتَحَالَ الْحُكْمُ الْحَقِيْقِيُّ فَبَطَلَ الْكَلَامُ وَقِيْلَ إِنَّ هٰذَا إِذَا لَمْ يَنْوِ ذٰلِكَ أَنْ نَوَى الْعَبْدَ فَإِنَّهُ يَعْتِقُ عِنْدَهُمَا عَلَى مَا فِي الْمَبْسُوْطِ

ترجمہ پھر مصنفؒ نے ایک دوسری مثال او کے مجازی معنی کی بیان فرمائی جو صرف امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر مخصوص ہے۔ پس فرمایا وکذا اذا قال لعبدہ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جب مالک اپنے غلام اور جانور کو کہے ہذا حر او ہذا تو یہ کہنا باطل ہے کیونکہ یہ احد یا غیر معین کا اسم ہے۔ اور یہ عتق کا محل نہیں ہے۔ اس لئے کہ او کی حقیقت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تردید کرے اور دونوں چیزوں میں سے ہر ایک اس حکم کی علی سبیل البدلیت صلاحیت رکھتی ہوں تاکہ اس کے بعد متکلم ان دو میں سے کسی ایک کی تعیین کر دے اور اس مثال میں دابہ عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا حکم حقیقی محال ہو گیا پس کلام باطل ہو گیا اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے

نیت نہیں کی۔ اور اگر مالک نے عبد کی بطور خاص نیت کی ہے تو غلام آزاد ہو جائیگا جیسا کہ عبوط میں موجود ہے۔

تشریح

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے مسلک کی ایک اور مثال جس میں کلمہ اَو کو مجازی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔
مسئلہ: اگر آقا نے اپنے غلام اور جانور کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہٰذا حُرٌّ اَو ہٰذا۔ یہ آزاد ہے یا یہ۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو ہے کیونکہ ان کے نزدیک اَو مذکورین میں سے ایک غیر معین کیلئے آتا ہے جبکہ مذکورہ مثال میں جانور بھی ہے جو محل عتق نہیں ہے۔ اور دراصل احد المذکورین میں کسی ایک کو بیان کرنے کیلئے آتا ہے جب مذکورین اس کی صلاحیت رکھتے ہوں جیسے عبارۃ ہٰذا اَو ہٰذا میں زید اور عمرو دونوں میں اسکی صلاحیت موجود ہے۔ اس میں متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان مذکورین میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدے کہ میری مراد زید ہے یا عمرو ہے بہرحال کلمہ اَو کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان داخل ہو ان میں سے دونوں میں اس کی صلاحیت ہو کہ متکلم ان میں سے کسی ایک کی تعیین کردے۔ اور جانور اور غلام کی جانب اشارہ کرکے ہٰذا حُرٌّ اَو ہٰذا والی مثال میں آزاد ہونے کی صلاحیت جانور میں نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اس کی مثال نہیں بن سکتا اس لئے کلام لغو اور باطل ہو گیا۔ اسلئے آقا اس مثال میں صرف غلام کے آزاد کرنیکی نیت سے مذکورہ کلام بولے تو بھی غلام آزاد نہ ہوگا۔
بعض علماء کا قول یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ مثال اس وقت باطل قرار دی جائے گی جب آقا نے کوئی نیت نہ کی ہو۔ اگر آقا نے غلام کو آزاد کرنے کی نیت سے یہ کلام کہا ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں احد المذکورین کا مصداق فقط غلام ہوگا۔

وَعِنْدَهُ هُوَ كَذٰلِكَ لٰكِنْ بَقِيَ احْتِمَالُ التَّعْيِيْنِ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِنَّ الْاَمْرَ كَذٰلِكَ فِي الْحَقِيْقَةِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى مَا قَالَا لٰكِنَّهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ حَتّٰى لَزِمَهُ التَّعْيِيْنُ كَمَا فِيْ مَسْئَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِاَنْ يُرَدِّدَ بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُوْلَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا فَيُجْبِرُهُ الْقَاضِيْ عَلَى التَّعْيِيْنِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ لَمَا اَجْبَرَهُ عَلَيْهِ وَالْحَمْلُ بِالْمُحْتَمَلِ اَوْلٰى مِنَ الْاِهْدَارِ لِاَنَّ كَلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يُصَحَّحُ بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ بِالْحَقِيْقَةِ اَوِ الْمَجَازِ فَيُحْمَلُ مَا وُضِعَ لِحَقِيْقَتِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ فَاِنِ اسْتَحَالَتْ حَقِيْقَتُهٗ يَجْرِيْ عَلٰى اَصْلِهِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ لِلْاَكْبَرِ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِيْ يُحْمَلُ عَلٰى مَجَازِهٖ عِتْقًا بِعَمَلِهٖ بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَعِنْدَهُمَا يَلْغُوْ لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ عِنْدَهُمَا فَرْعُ اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَلَمَّا لَغَا اَيْضًا عَلٰى اَصْلِهِمَا فِيْ ذٰلِكَ الْمِثَالِ فَيَبْطُلُ هٰهُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمَّةَ۔

ترجمہ

اور امام صاحبؒ کے نزدیک بھی یہی ہے مگر تعیین کا احتمال باقی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے بھی حقیقت اور نفس الامر میں صاحبینؒ ہی کے قول کے مطابق فرمایا ہے مگر بطور مجاز تعیین کا احتمال موجود ہے حتی کہ مالک پر تعیین کرنا واجب ہے جس طرح عبدین والے مسئلہ میں۔ بایں طور کہ مالک اپنے

ر دخلتُ حتى مكنتُ باسم الله تعالى لم يجب إلا مرّة واحدة ولو عنى به الواو للعطف يلزم اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منفصلا على حدة ودليل التفريع على العكس يعني أن قوله حتى إذا كلّم أحدهما يحنث تفريع على عدم كونها بمعنى الواو لأنها لو كانت بمعنى الواو لم يحنث إلا بتكليم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على أن يكلمهما كليهما فلا يحنث بمجرد تكليم أحدهما فلما لم تكن بمعنى الواو يحنث بتكليم أحدهما كما أن قوله ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو إذ تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث إلا مرة ولم تجب إلا كفارة واحدة وإن كلمهما جميعا فكذلك۔

ترجمہ

اور وہ یعنی کلمۂ او کا واؤ کے معنی میں مستعار ہونا اس وقت ہوتا ہے جبکہ کلمۂ او مقام نفی یا مقام اباحت میں ہو اور یہ دونوں مقام اس لئے شرط قرار دیئے گئے ہیں کہ یہ دونوں مجاز کے قرینہ ہیں۔ اور یہ اس لئے ہے کہ مجاز کی طرف بغیر کسی قرینہ کے رجوع نہیں کیا جا سکتا۔ جیسے قائل کا قول واللہ لا اکلم فلانا او فلانا (واللہ کی قسم نہیں بات کروں گا میں فلاں سے یا فلاں سے) یہاں تک کہ جب اس نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کر لیا تو حانث ہو جائیگا۔ اور اگر دونوں سے کلام کر لیا تو حانث نہ ہوگا مگر ایک مرتبہ۔ یہ کلمۂ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔ اور مصنفؒ کا قول یحنث حتی اذا کلم احدھما الخ واو کے معنی میں مثال اور تفریع ہے۔ اور مصنفؒ کا قول ولو کلمہما یہ مثال اس کی ہے کہ کلمۂ او جبکہ واؤ کے معنی میں متعین ہو جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ جب او واو کے معنی میں ہوگا تو حنث عام ہو جائیگا دونوں میں سے کسی سے کلام کرنے کی صورت میں اور دونوں میں سے ایک سے بھی ہو۔ حاصل یہ ہے کہ اگر او واو کے معنی میں ہوتا تو حانث نہ ہوتا مگر دونوں میں سے ایک سے کلام کرنے کی صورت میں پس وہ دونوں میں سے ایک سے کلام کریگا تو قسم ختم ہو جائیگی اور کسی سے حانث ہو جائیگا۔ پھر دوسرے سے کلام کرنے کی صورت میں حانث ہونے کا حکم لاگو نہ ہوگا۔ اور جب کلمۂ او بمعنی واؤ نہیں ہوا تو اگر دونوں سے کلام کر لیا تو ایک مرتبہ حانث کے علاوہ حانث نہ ہوگا اور واجب نہ ہوگا مگر صرف ایک کفارۂ یمین کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام مبارک کی ہتک صرف ایک مرتبہ پائی گئی ہے اور اگر کلمۂ او بمعنی واو کے معنی میں ہوتا تو البتہ یہ کلام دو یمین کے درجہ میں ہوتا پس ہر یمین کا کفارہ علیحدہ واجب ہوتا۔ اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ مثال اس کے برعکس ہے۔ یعنی مصنفؒ کا قول حتی اذا کلم احدھما یحنث یہ واو کے معنی میں نہ ہونے کی تفریع ہے۔ اسلئے کہ اگر بمعنی واو ہوتا تو حانث نہ ہوتا مگر مجموعہ کے ساتھ کلام کرنے کی صورت میں۔ لہٰذا حنث دونوں سے کلام کرنے تک موقوف رہیگا پس محض دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرنے کی صورت میں حانث نہ ہوگا۔ پس جب او بمعنی واو نہیں ہے تو دو میں سے جس کسی سے بھی کلام کریگا حانث ہو جائیگا اور بیشک مصنف ماتن کا قول ولو کلمہما لم یحنث الا مرۃ واحدۃ یہ واؤ کے معنی میں ہونے کی مثال ہے۔ کیونکہ اگر اس موقع پر واؤ کا تکلم کرتا تو حانث نہ ہوتا مگر ایک مرتبہ اور واجب نہ ہوتا مگر صرف ایک کفارہ اگرچہ

دونوں میں سے ایک سے بھی کیوں نہ کلام کرے پس کلمۂ اَوْ کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔

تشریح اس نے کہا اَوْ واو کے معنے میں اسوقت مستعمل ہوتا ہے جبکہ اَوْ اباحت یا نفی کے مقام میں واقع ہو کیونکہ حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع بغیر قرینہ کے نہیں کیا جاتا ہے۔ جبکہ اباحت اور نفی کے مقام اس بات کا قرینہ ہیں کہ کلمۂ اَوْ حقیقت پر نہیں بلکہ مجازی معنے میں مستعمل ہے۔ جیسے وَاللّٰہِ لَا اُکَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا (واللہ کی قسم میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا) اس مثال میں قسم کھانے والے نے اگر ان میں سے کسی ایک سے کلام کر لیا تو اپنی قسم میں وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں ہی سے ایک ساتھ کلام کرلے تو صرف ایک مرتبہ حانث ہوگا دو مرتبہ حانث نہ ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ مذکورہ بالا مثال کلمۂ اَوْ کے نفی کے مقام میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔ ماتن نے متن میں دو باتیں بیان کی تھیں۔ ایک تو یہ کہ کلمۂ اَوْ کبھی واؤ عاطفہ کے معنے دیتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ کلمۂ اَوْ بعینہٖ واؤ نہیں ہو جاتا۔ ترتیب سے مصنف نے دو تفریعیں اسی قاعدہ کی بیان فرمائی ہیں۔ مثلاً واللہ لا اکلّم الخ سے اس قاعدہ کی تفریع بیان کی ہے کہ کلمۂ اَوْ واؤ کے معنے میں آتا ہے۔ دوسری مثال لوکفر الخ میں اس قاعدہ کی تفریع فرمائی ہے کہ کلمۂ اَوْ بعینہٖ واؤ نہیں بن جاتا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ کلمۂ اَوْ چونکہ کبھی واؤ کے معنے میں آتا ہے اسلئے اگر متکلم اور قسم کھانے والا ان دونوں میں کسی ایک سے بھی کلام کرے گا تو حانث ہو جائے گا۔ یعنی دو مرتبہ حنث لازم آئے گا۔ اول سے کلام کرے گا تو وہ حانث ہوگا۔ اور جب دوسرے سے کلام کریگا تب بھی حانث ہوگا۔ گویا حنث دو مرتبہ لازم آیا اور اس پر دو کفارہ قسم کے واجب ہوں گے۔ اسلئے کہ اگر کلمۂ اَوْ واؤ کے معنے میں نہ ہوتا تو قسم کھانے والا صرف ایک سے کلام کرنے سے حانث ہوتا اور اس کی قسم پوری ہو جاتی۔ اب اگر وہ دوسرے سے کلام کرتا تو قسم میں حانث نہ ہوتا کیونکہ کلمۂ اَوْ حقیقۃً مذکورین میں سے ایک کیلئے آتا ہے نہ کہ دونوں امور کیلئے۔

پس اس مثال میں حنث کا عموم یعنی دونوں ہی سے جدا جدا کیسے اگر علیحدہ علیحدہ بات کی تو الگ الگ دو مرتبہ حانث ہوگا۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس جگہ کلمۂ اَوْ بمعنی واؤ لیا گیا ہے۔

کلمۂ اَوْ بعینہٖ واؤ نہیں ہوتا ۔ مذکورہ مثال میں قسم کھانے والا دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے گا تو ایک مرتبہ ہی حانث ہوگا اور اس کے ذمہ ایک مرتبہ حانث ہونے کا کفارہ واحدہ واجب ہوگا۔ اسلئے کہ حنث اور وجوب کفارہ خدا کے نام کی بے حرمتی کی بنا پر لاگو ہوتا ہے۔ اور دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے میں اللہ کے نام کی بے حرمتی صرف ایک مرتبہ صادر ہوئی اس لئے اس کو ایک مرتبہ حانث ہونا سمجھا جائے گا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ جیسے ظاہر مثال واللہ لا اکلّم فلانا و فلانا میں دو قسم ہے۔ لہٰذا اگر دونوں سے بات چیت کر لی تو اس پر دو کفارے قسم کے واجب ہوں گے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کلمۂ اَوْ بعینہٖ واؤ نہیں۔

یہ تفریع متن کی تفریع کے برعکس ہے جیسا کہ بعض حضرات کا ایک خیال یہ بھی ہے۔ کیونکہ مصنف کا قول

حتی اذا کلم احدھما یحنث (یعنی اگر دونوں میں سے صرف ایک سے کلام کرے گا تو وہ حانث ہو جائیگا) یہ مثال کلمۂ او کے بمعنی واؤ نہ ہونے کی تفریع ہے جبکہ متن میں جیسا اس مثال کو واو کے معنی میں ہونے کی تفریع کے طور پر ذکر کیا گیا ہے اور یہ عبارت ان حضرات کے نزدیک او کے بمعنی واو نہ ہونے کی تفریع ہے۔ اسلئے کہ اگر اس مثال میں بمعنی واؤ ہوتا تو قسم کھانیوالا مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ بات کرنے پر حانث ہوتا گویا حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ قسم کھانیوالا دونوں سے بات کرے۔ اگر صرف ایک ہی سے بات کرلیتا تو حانث نہ ہوتا۔ جس طرح اس مثال میں کہ واللہ لا اکلم فلانا وفلانا میں دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے میں حانث ہوتا ہے اور صرف ایک سے کلام کرلینے میں حانث نہیں ہوتا۔

معلوم ہوا کہ کلمۂ او چونکہ بمعنی واؤ نہیں ہے اسلئے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرنے کی صورت میں بھی حانث ہو جائے اور دونوں سے بات کرنے پر اس کا حانث ہونا موقوف نہیں ہے۔

قولہ ولو کلمھما لم یحنث الا مرۃ واحدۃ لانہ میں کلمۂ او بمعنی واو ہے اس کی تفریع ہے۔ جبکہ متن میں اس کو او کے بمعنی واؤ نہ ہونے پر تفریع کیا گیا ہے۔ بہر حال ان کے نزدیک یہ عبارت او کے بمعنی واؤ نہ ہونے پر یہ تفریع اس وجہ سے ہے۔ کیونکہ اگر او بمعنی واؤ ہوتا تو قسم کھانیوالا مجموعہ کے ساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا۔ اور حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ وہ دونوں سے کلام کرے۔ اگر اس نے صرف ایک سے کلام کیا تو قسم میں حانث نہ ہوگا جس طرح واللہ لا اکلم فلانا وفلانا میں دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا ہے اور صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے وہ حانث نہیں ہوتا۔

قولہ ولو کلمھما لم یحنث الا مرۃ واحدۃ۔ یہ اس اصول کی تفریع ہے کہ کلمۂ او مجازاً واو کے معنی میں ہے۔ جبکہ اس عبارت کو متن میں او کے بمعنی واؤ نہ ہونے پر متفرع کیا گیا ہے۔ بہر حال ان علماء کے نزدیک اس عبارت میں مذکور کلمۂ او بمعنی واو ہے۔ اس لئے تفریع ہے کہ قسم کھانیوالا اس جگہ او کے بجائے واو سے تکلم کرتا تو دونوں سے بات کرنے کے باوجود صرف ایک بار حانث ہوتا اور اس کو ایک کفارہ ادا کرنا ہوتا۔ اسی طرح کلمۂ او کے ساتھ تکلم کرنے کی صورت میں قسم کھانیوالا اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرے تو وہ ایک مرتبہ حانث ہوگا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔

ولو حلف لا یکلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان یکلمهما مثال لو نوعها في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله فله ان يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم هنا بالواو لكان له التكلم بهما فكذا في او وكذلك يكون بمعنى الواو لا يحنث التكلم الا معهما واحدا فاذا تكلم احدهما لا يحنث اليمين ثم اذا كلم الآخر تجب الكفارة ولم يذكر هنا ثمرة عدم كونها بمعنى الواو قبل تظهر ثمرته في قوله جالس الفقهاء او المحدثين فان له ان يكلم بالواو وتجب عليه مجالستهما فان تكلم باو ثبت

لَمَا جَالَسْتُمَا أَنَا ذَهَبْنَا بِلُغَةِ الْعَجَمِ وَالْوَاوُ تُوجِبُهُ وَهٰذَا مِمَّا لَا يُعْرَفُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالتَّخْيِيرِ عَلَى طَرِيقِ النَّحْوِيِّينَ وَالْأُصُولِيِّينَ مَشْهُورٌ۔

ترجمہ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کرے گا۔ تو اس صورت میں اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوگا۔ یہ کلمہ او کے مقام اباحت میں ہونے کی مثال ہے۔ کیوں کہ حظر و ممانعت ہے کے بعد استثناء اباحت اور اطلاق کیلئے آتا ہے۔ اور مصنف کا قول فلا یکلمہما یہ واؤ کے معنی میں ہونے کی تفریع ہے کیونکہ اس مقام پر اگر وہ واو کا تکلم کرتا تو دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا۔ لہٰذا او میں بھی ایسا ہی ہے۔ اور اگر واؤ کے معنی میں نہ ہوتا تو کلام کرنا حلال نہ ہوتا لیکن صرف ایک سے۔ پس جب دونوں میں سے ایک سے کلام کر لیتا تو یمین ختم ہو جاتی پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہو جاتا۔ اور مصنف نے کلمہ او کے یمین میں ہونے کا ثمرہ ذکر نہیں فرمایا۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کا ثمرہ یہ مثال ہے جالس الفقہاء او المحدثین۔ اس مثال میں اگر وہ واو کا تکلم کرتا تو دونوں کی مجلس میں بیٹھنا واجب ہوتا۔ اور اگر اس نے او کا تکلم کیا تو اس کے لئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی۔ لہٰذا کلمہ او تخییر کے مباح ہونے کا فائدہ دیتا ہے اور واو اس کو واجب کرتا ہے۔ یہ بات زیادہ مشہور نہیں ہے۔ اور اباحت اور تخییر کے درمیان فرق اہل عربیہ اور علماء اصول کے نظریہ کے مطابق مشہور ہے۔

تشریح کلمہ او مقام اباحت میں:۔ اس جگہ اس قاعدے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ واللہ لا اکلم احدا الا فلانا او فلانا (اللہ کی قسم میں کسی سے بات نہ کروں گا مگر فلاں یا فلاں) تو قسم کھانے والے کیلئے ان دو افراد کا اس لئے کہ عہد کرنے سے استثناء کیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا۔ یہ مثال کلمہ او کے مقام اباحت کے مقام میں واقع ہونے کی ایک فقہی مثال ہے اس لئے یہاں ممنوع اور منفی سے استثناء کیا گیا ہے جبکہ ممنوع اور منفی کلام سے استثناء اباحت ہوتا ہے اس لئے یہ کلام مقام اباحت میں کلمہ او کے واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔

قولہ فلذا ان یکلمہما او۔ پس اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ان دونوں سے کلام کرے۔ یہ عبارت اس بات کی تفریع ہے کہ کلمہ او یہاں واؤ ہے کیونکہ اگر اس جگہ او کے بجائے واؤ سے کلام کرتا تو بھی ان دو کا استثناء کیا ہے۔ ان کے ساتھ بات کرنا جائز ہوتا۔ اسی طرح کلمہ او کے ساتھ تکلم کرنے کی صورت میں دونوں کے ساتھ کلام کرنا مباح ہوتا۔ اور اگر صرف ایک کے ساتھ کلام کرتا تو اس کی قسم پوری ہو جاتی لیکن اگر پھر دوسرے سے کلام کرتا تو قسم میں حانث ہو جاتا اور کفارہ حنث واجب ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک سے کلام کرنے کی صورت میں قسم پوری نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کے ساتھ کلام کرنے سے اس پر کفارہ ہی واجب ہوتا ہے۔ مذکورہ تفصیل سے واضح ہو گیا کہ کلمہ او اپنی حقیقت پر نہیں بلکہ واؤ کے معنی میں ہے۔

کلمہ او بمعنی واو نہیں۔ شارح نے کہا ماتن نے اس اصول پر تفریع بیان نہیں کی کہ کلمہ او بمعنی واو نہیں ہے البتہ بعض علماء نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے کہا کہ کلمہ او کے بمعنی واو نہ ہونے کا نتیجہ اس قول میں ظاہر ہوگا کہ کسی نے کسی کو مخاطب کرکے کہا "جالس الفقہاء او المحدثین" (تم فقہاء یا محدثین کی مجلس میں بیٹھو) اس مثال میں اگر او کی جگہ واو ہوتا تو مخاطب پر فقہاء اور محدثین دونوں کی مجلس میں بیٹھنا واجب ہو جاتا۔ اور جب او کے ساتھ کلام کر لیا تو دونوں کی مجلس میں بیٹھنا اس کیلئے مباح ہے۔

معلوم ہوا کہ کلمہ او معطوف علیہ اور معطوف دونوں کو جمع کرنے کی اباحت کا فائدہ دیتا ہے جبکہ واو دونوں کے اجتماع کو واجب کرتا ہے۔ اور جب او اور واو دونوں کلمات کے درمیان اس قدر فرق ہے تو کلمہ او بمعنی واو کس طرح ہو سکتا ہے یعنی کلمہ او بمعنی واو نہیں ہو سکتا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ واو اور او کے درمیان کا مذکورہ فرق عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں ہے بلکہ صرف خواص ہی کو اس سے واقفیت ہے اور اہل عربیہ اور اہل اصول کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق بہت مشہور ہے۔ یعنی یہ کہ اباحت میں دونوں کو جمع کیا جا سکتا ہے اور تخییر میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔

ثم ذكر ههنا أن أو قد تستعار بمعنى حتى أو إلا أن إذا فسد العطف لاختلاف الكلام وتحتمل ضرب الغاية يعني الأصل في أو أن تكون للعطف فإذا لم يستقم العطف بأن يختلف الكلامان اسمًا وفعلًا أو ماضيًا ومضارعًا أو مثبتًا ومنفيًا أو شيئًا آخر لم يستقم العطف ويكون أول الكلام ممتدًا بحيث تضرب له غاية فيما بعدها فحينئذ تستعار كلمة أو بمعنى حتى أو إلا أن فعلم أن استقامة العطف باختلاف الكلامين لا يكفي لعدم أو حتى معنًا فلا بد من كون السابق ممتدًا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى أو إلا أن لكن حتى للغاية ينتهي بها المغيا ومعنى إلا أن أحد الشيئين في أو ينتفي بوجود الآخر فإلا أن استثناء في الواقع حكمه مخالف لما سبق في الأحكام كما أن حكم المعطوف بأو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود أحدهما انتفى فيتحقق المناسبة بين أو وبين كل من حتى وإلا أن حتى يجيء بمعنى العطف أيضًا وكذا إلا أن و أن كون الثاني جزءًا من الأول شرط في حتى دون إلا أن وسيجيء تفصيله في بحث حتى۔

ترجمہ پھر مصنف نے کلمہ او کے دوسرے مجازی معنی بیان کئے ہیں پس کہا اور کلمہ او حتیٰ یا الا ان کے معنی میں بھی مستعار لیا جاتا ہے اس وقت جبکہ کلام کے اختلاف کی وجہ سے عطف فاسد ہو جائے اور کلام بیان غایت کا احتمال رکھتا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ کلمہ او میں اصل تو یہ ہے کہ وہ عطف کیلئے ہو اور جب عطف درست نہ ہو

یا ایسی صورت کہ دونوں اسم و فعل کے اعتبار سے مختلف ہوں یا ماضی و مضارع کے لحاظ سے یا مثبت اور منفی کے اعتبار سے۔ یا کوئی دوسری ایسی چیز ہو جو عطف میں تشویش پیدا کر دے یا رکاوٹ پیدا کرے اور کلام اول ممتد ہو اس طریقہ پر کہ کلمہ او کے بعد اس کی کوئی غایت بیان کی جائے تو اس صورت میں کلمۂ او حتیٰ کے معنے میں مستعار لیا جاتا ہے یا پھر الا ان کے معنے میں لیا جاتا ہے کیونکہ حتیٰ غایت کیلئے آتا ہے جہاں مغیا کو منتہی ہوتی ہے جس طرح یہ کلمہ او میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور کلمۂ الا ان حقیقت میں تو استثناء ہے اس کا حکم ماقبل کے خلاف ہوتا ہے۔ ایسے ہی جس طرح معطوف بأو کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے۔ اس صورت میں کہ دونوں میں سے صرف ایک کا وجود ہو جائے لہٰذا کلمۂ او اور حتیٰ اور الا ان میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت ثابت ہوگئی جس سے اس کا استعارہ ان دونوں کیلئے کرنا جائز ہو جاتا ہے البتہ کلمۂ حتیٰ اور الا ان کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے کہ حتیٰ عطف کے معنے میں بھی آتا ہے الا ان نہیں آتا۔ اور یہ بھی کہ ثانی کلام کا اول کلام کیلئے جزء ہونا عبد القاہر جرجانی کے نزدیک کلمۂ حتیٰ میں شرط ہے الا ان میں شرط نہیں ہے۔ اس کی پوری تحقیق کلمۂ حتیٰ کی بحث میں ان شاء اللہ آئے گی۔

تشریح

کلمہ او کے ایک اور مجازی معنے۔ اگر کلام اول اور کلام آخر کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہ ہو اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ او مجازاً حتیٰ کے معنے میں ہوگا یا الا ان کے معنے میں ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اصل تو یہ ہے کہ کلمہ او صرف عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن کسی جگہ جب عطف درست نہ ہو مثلاً دو کلام ایک دوسرے سے مختلف ہوں، جیسے ایک اسم ہو دوسرا فعل ہو۔ یا ایک ماضی اور دوسرا مضارع ہو۔ یا ایک کلام مثبت ہو دوسرا منفی ہو۔ یا اس کے علاوہ کوئی چیز وجہ اختلاف ہو جو عطف سے مانع ہو۔ اور کلمہ او کا ماقبل ممتد ہو اس طور پر کہ او کا مابعد اس کی غایت ہو تو ایسی صورت میں مجازاً کلمہ او بمعنے حتیٰ ہوگا۔ یا پھر الا ان کے معنے میں ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ دو مختلف کلاموں کے درمیان عطف کا درست نہ ہونا یا او کے ماقبل کا مابعد سے مختلف ہونا یعنی بنا بر عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ او اس جگہ برائے عطف یعنی اپنی حقیقت پر نہیں ہے۔ البتہ حتیٰ یا الا ان کے معنے میں ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ کلمہ او کا ماقبل ممتد ہو اور اس کا مابعد ماقبل کیلئے غایت بن سکتا ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمہ حتیٰ غایت کیلئے آتا ہے جس کے معنے یہ ہیں کہ حتیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے غایت ہوتی ہے اور حتیٰ کا ماقبل مغیا ہوتا ہے۔ اسی طرح کلمہ او جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو اس وقت اس کا معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک دوسرے کیلئے غایت بن جاتے ہیں۔ اسی لئے دونوں کے درمیان مناسبت ثابت ہوگئی اس لئے کلمہ او کو کلمہ حتیٰ کے معنے میں لینا درست ہوگیا۔

الا ان اور او کے درمیان مناسبت۔ الا ان تو حقیقت استثناء ہے جس میں الا ان کا ماقبل حکم میں مابعد کا مخالف ہوتا ہے۔ اسی طرح او جب عاطفہ ہو تو معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے خلاف ہوتا ہے۔ لہٰذا کلمہ او

الا اِن کے درمیان مناسبت پائی گئی لہذا کلمہ او کو الا اِن کے معنے میں لینا بھی درست ہوگیا۔

حتی اور الا ان کے مابین فرق ۔ البتہ ان دونوں کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ کلمہ حتی غایت کے ساتھ کبھی کبھی برائے عطف بھی آتا ہے مگر الا اِن بھی عطف کیلئے نہیں آتا۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حتی میں یہ شرط ہے کہ ثانی اول کا جزء ہو یعنی معطوف معطوف علیہ کا جزء واقعی ہو۔ جیسے اکلت السمکۃ حتی راسہا میں السمک اور راس میں السمک کل ہے اور راس اسی کا جزء ہے۔ اور اگر جزء نہ ہو تو انتہائی درجہ کا دونوں کے درمیان خلط اور اتحاد ہو جس کی بنا پر وہ جزء کے درجہ میں ہوگیا ہو۔ جیسے ضربنی السادات حتی عبیدہم یعنی مجھ کو سرداروں نے مارا یہاں تک کہ ان غلاموں نے بھی۔ اس مثال میں عبید سادات کا جزء نہیں ہے مگر قرب اختلاط کی بنا پر یہ جزء جیسا ہوگیا۔

كقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإن قوله أو يتوب لا يصلح أن يكون معطوفا على قوله ليقطع طرفا لبعده وتناسق نظمه ولا على قوله الأمر أو شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك أن يمتد إلى غاية التوبة أو التعذيب فيكون أو بمعنى حتى إلا أن يكون المعنى ليس لك من أمر الكفار شيء في دعاء النبي أو طلب الشفاعة حتى يتوب الله عليهم فإنه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة أو يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي أن النبي عليه السلام أراد أن يدعو عليهم فنزلت وقيل إنه لما شج وجهه عليه السلام يوم أحد أراد أن يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله عن الدعاء عليهم أو سؤال الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الأصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف أن قوله أو يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم وقوله ليس لك من الأمر شيء جملة معترضة بينهما والمعنى أن الله مالك أمرهم فإما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم إن أسلموا أو يعذبهم إن أصروا على الكفر وليس لك من أمرهم شيء إنما أنت عبد مبعوث لإنذارهم ونظر الأصوليين إنما هو على مجرد قوله ليس لك من الأمر شيء حتى يصلح العطف عليه ولم يلتفتوا إلى ما سبق فكلا الأمرين صحيح كما ترى۔

ترجمہ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لیس لک من الامر شیء او یتوب علیہم او یعذبہم آپ کو کچھ اختیار نہیں یا اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائے یا ان کو عذاب میں ڈال دے۔ پس اس آیت میں او یتوب اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ کے قول لیس لک پر معطوف ہو کیونکہ ان دونوں میں کلام

کا ربط نہیں ہے۔ اور قول او من الامر شیء پر بھی معطوف نہیں ہو سکتا (کیونکہ فعل کا اسم پر عطف لازم آتا ہے) اور یہ ظاہر ہے
کہ البتہ قول لیس لک تو یہی غایت بننے مسند ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا تو یہ کہ صحت ہو سکے۔ پس اس
صورت میں کلمۂ حتی یا الا ان کے معنی میں ہوگا۔ پس معنی یہ ہوں گے لیس لک من امر الکفار شیء فی دعائک علیہم
اوطلب الشفاعۃ لہم حتی یتوب علیہم " اے پیغمبر اس معاملہ میں یعنی کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا ان کیلئے
شفاعت طلب کرنے میں تمہیں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی طرف متوجہ ہو جائے تو اس
وقت آپ کو شفاعت کرنیکا حق حاصل ہوگا۔ یا انہیں عذاب دینے کا ارادہ کرے تو آپ کو اس وقت بددعا
کرنیکا حق حاصل ہوگا۔ اور روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے کفار کے خلاف بددعا کرنے
کی اجازت چاہی تو آیت نازل ہوئی۔ بعض نے فرمایا ہے کہ جس وقت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرۂ
مبارک یوم احد میں زخمی ہو گیا تو آپ کے صحابہ نے کفار کے خلاف بددعا کرنے کی درخواست کی تو نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے لعنت کرنیوالا بنا کر نہیں بھیجا بلکہ دعا کرنیوالا بنا کر بھیجا ہے۔ اے اللہ
میری قوم کو ہدایت عطا فرما کیونکہ یہ لوگ مجھکو نہیں جانتے۔ تو مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے
ان کے خلاف بددعا کرنے یا ہدایت مانگنے کی دعا کرنے سے منع فرمایا۔ یہ ساری باتیں علماء اصول کے طرز پر تھیں۔
اور علامہ زمخشری صاحب کشاف نے ذکر فرمایا ہے کہ قول " او یتوب علیہم" قول " لیقطع طرفا من الذین کفروا او
یکبتہم" پر معطوف ہے۔ اور قول " لیس لک من الامر شیء " دونوں کے بیچ جملہ معترضہ واقع ہے۔ اور آیت کریمہ
کے معنی یہ ہیں۔ بیشک اللہ تعالیٰ ان کے معاملہ کے مالک ہیں۔ پس یا اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کر دے یا ان کو شکست
دیدے یا ان کی توبہ قبول کر لے۔ اگر وہ اسلام قبول کر لیں۔ اور اگر وہ کفر پر اصرار کریں تو ان کو عذاب دے۔
اور آپ کو اے پیغمبر ان کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں ہے تو آپ تو ایک ایسے بندے ہیں جو ان کو ڈرانے کے
لئے مبعوث ہوئے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اصولیین کی نظر صرف لیس لک من الامر شیء پر ہے چنانچہ انہوں نے اس
پر معطوف کرنے کو منع فرمایا مگر ما سبق کیطرف توجہ نہیں فرمائی لہٰذا دونوں باتیں درست ہیں۔ جیسا کہ
آپ خود دیکھ رہے ہیں۔

تشریح اگر مجاز حتیٰ اور الٰی ان کے معنی میں آتا ہے۔ ذیل میں اس اصول کی مثال مصنفؒ نے یہ
بیان فرمائی ہے " وما جعلہ اللہ الا بشری لکم ولتطمئن قلوبکم بہ وما النصر الا من عند اللہ العزیز الحکیم
لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتہم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شیء او یتوب علیہم او
یعذبہم فانہم ظالمون" (اور نہیں بنایا اس کو حق تعالیٰ نے تمہارے لئے مگر بشارت اور خوشی تاکہ اس
سے تمہارے قلوب کو اطمینان و سکون حاصل ہو جائے اور مدد صرف اللہ تعالیٰ ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ جو
غالب حکمت والا ہے تاکہ وہ ہلاک کر دے بعض کافروں کو یا پھر ان کو رسوا کر دے تاکہ وہ ذلیل ہو کر واپس ہو جائیں
اس میں آپ کے لئے کچھ نہیں (یعنی اس بارہ میں آپ کو کوئی دخل نہیں ہے) اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دیکر

یا ان کو سزا دے۔ اس لئے کہ بیشک وہ ظالم ہیں۔

اس مثال میں شارح فرماتے ہیں کہ او یتوب علیہم کا عطف لیس لک من الامر شیء پر ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ اس جگہ ان دونوں کے درمیان مناسبت معلوم نہیں ہوتی بلکہ دونوں میں اختلاف ہے، کیونکہ لیس لک من الامر تو نفی ہے اور یتوب صیغہ مضارع ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے: لیس لک الخ نفی ہے اور یتوب مثبت ہے۔ بہر حال دونوں کے درمیان ربط کے بجائے تضاد پایا جاتا ہے اس لئے نحوی قاعدے سے عطف جائز نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا او یتوب علیہم کا عطف الامر پر بھی جو کہ مثبت ہے درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ لیس لک اور او یتوب دونوں کے درمیان تین وجوہ سے اختلاف ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان عطف جائز نہیں ہے۔ نیز شارح نے کہا او یتوب اور الامر پر عطف جائز نہیں ہے۔ اسی طرح لفظ شیء پر بھی عطف درست نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں معطوف علیہ یعنی الامر یا لفظ شیء اسم قرار پائیگا۔ اور یتوب چونکہ معطوف ہے فعل ہوگا۔ اور جب ایک اسم اور دوسرا فعل ہو تو اس میں بھی اسم اور فعل کا اختلاف پایا گیا لہذا دونوں میں اتحاد نہیں رہا اس لئے عطف درست نہیں ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوگیا کہ او یتوب کا عطف ان تینوں میں سے کسی پر بھی مناسبت و اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے اس لئے کلمہ او اپنی حقیقت پر نہ ہوگا یعنی عاطفہ نہ ہوگا۔ لہذا اس جگہ ایک چیز پائی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ لیس لک من الامر جو کہ توبہ کی غایت ہے کلمہ او کا ماقبل لیس لک شیء ممتد ہو سکتا ہے اور ممتد چیز ہی غایت بن سکتی ہے۔ اور کلمہ او کا مابعد یعنی یتوب بالعموم اس کی غایت بن سکتی ہے۔ اس وجہ سے اس جگہ کلمہ او کو حتی کے معنے میں یا الی کے معنے میں لے لیا گیا ہے۔

اب آیت کریمہ کا مفہوم یہ ہوگا کہ اے پیغمبر آپ کو کفار کے حق میں بد دعا کرنے یا شفاعت طلب کرنیکا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ باری تعالے ان کو توبہ کی توفیق دے تو پھر آپ شفاعت طلب کر سکتے ہیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرے تو پھر آپ کو ان کے حق میں بد دعا کرنیکا حق ہوگا۔

مذکورہ بالا آیت کے شان نزول کے بارے میں لکھا ہے کہ جناب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے حق تعالے سے درخواست کی تھی کہ وہ آپ کو کفار کے لئے بد دعا کرنے کی اجازت عطا فرما دے۔ اس پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی تھی۔ دوسرا قول شان نزول کے بارے میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ غزوۂ احد میں جب آنحضورؐ کا چہرۂ مبارک زخمی ہو گیا اور آپ کے سامنے کے دانت مجروح ہوگئے تو حضرات صحابہؓ نے آپ سے عرض کیا کہ آپ ان کافروں کے حق میں بد دعا فرما دیں۔ اس پر آپ نے جواب میں فرمایا کہ حق جل مجدہ نے مجھ کو لعنت کرنیوالا نہیں بھیجا بلکہ خیر کی جانب دعوت دینے والا بنا کر بھیجا ہے۔ پھر آپ نے ان کفار کے حق میں دعا فرمائی۔ فرمایا خداوند تعالے میری قوم کو ہدایت دے کیونکہ وہ مجھ کو اور میرے مقصد کو نہیں جانتے ہیں۔ اس موقع پر مذکورہ بالا

آیت نازل ہوئی جس میں اللہ تعالیٰ نے کفار کے حق میں بد دعا کرنے یا دعا کرنے سے منع فرمایا۔

شارح نے کہا علامہ زمخشری نے اس آیت کے بارے میں لکھا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "او یتوب علیہم" اسکے قول لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتھم پر عطف ہے اور قول لیس لک من الامر شیٔ جملہ معترضہ ہے جو معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان مذکور ہے۔ آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہٗ ان کفار کے جتھا اور گروہ کو ہلاک کرنا چاہتا ہے اس لئے رسوا اور ذلیل کرے یا ان کو شکست فاش دے یا ان کو اسلام قبول کرنے کی سعادت عطا فرمائے یا پھر ان کو عذاب میں مبتلا کر دے اگرچہ وہ کفر سے پیچھے ہوئے ہیں۔ درحقیقت اے پیغمبر آپ کو ان کافروں کے متعلق کوئی فیصلہ حاصل نہیں ہے، آپ تو صرف دعوت دینے اور ڈرانے کیلئے مبعوث کئے گئے ہیں۔

شارح نے کہا علماء اصول کی نظر صرف فرمان باری تعالیٰ "لیس لک من الامر شیٔ" پر ہے۔ اس لئے انھوں نے قول "او یتوب علیہم" کو قول "لیس لک من الامر شیٔ" پر عطف کرنے سے روک دیا ہے۔ اور قول لیقطع طرفا من الذین کفروا کی جانب التفات نہیں کی حالانکہ دونوں ہی باتیں درست ہیں یعنی علماء اصول اور صاحب کشاف علامہ زمخشری کا قول دونوں درست ہیں۔

وحتّى للغاية كإلى يعني أنّ حتّى وإن عُدّت ههنا في حروف العطف لكنّ الأصل فيها معنى الغاية كإلى بأن يكون ما بعدها جزءً لما قبلها كما في أكلتُ السمكة حتّى رأسها أو غير جزء كما في قوله تعالى حتّى مطلع الفجر، فعند الإطلاق وعدم القرينة والأكثر على أنّ ما بعدها داخل فيما قبلها على ما مرّ في تفصيل إلى في موضعه وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية بمناسبة أنّ المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر كما أنّ الغاية تعقب المُغيّا كقولهم استنّت الفصال حتّى القرعى، الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان أن يرفع يديه ويطرحهما معًا في العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثرٌ أبيض للداء فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لأنّه كان أرذل من الفصال لا يتوقّع الاستنان منه وهذا مثل يضرب لمن يتكلّم مع من لا ينبغي أن يتكلّم بين يديه لجلالته وهذا أكثر في الأعمّ

ترجمہ

اور حتیٰ الیٰ کی طرح غایت کے لئے آتا ہے۔ یعنی کلمہ حتیٰ اگرچہ اس جگہ حروف عاطفہ میں شمار کیا گیا ہو لیکن اس کی اصل وضع غایت کے لئے ہوتی ہے جیسے کہ الیٰ۔ بایں طور کہ حتیٰ کا مابعد ماقبل کا جز واقع ہوتا ہے جیسے کہ اکلت السمکۃ حتیٰ راسھا میں۔ یا غیر جز ہوتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے قول حتیٰ مطلع الفجر میں۔ بہرحال جب مطلق بولا جائے اور کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ حتیٰ کا مابعد ماقبل کے حکم

میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ الیٰ کی تفصیل اپنے مقام میں آئیگی۔ اور کلمہ حتیٰ عطف کیلئے مستعمل ہوتا ہے غایت کے معنیٰ تام رہنے کے ساتھ اور مناسب یہ ہے کہ معطوف ذکر میں بھی اور امر حکم میں بھی معطوف علیہ کے بعد ہوتا ہے جس طرح غایت مغیا کے بعد آتی ہے جیسے ان کا قول استنت الفصال حتی القرعیٰ (اونٹ کے طاقتور بچوں نے بے تحاشا چھلانگ لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی)۔ الفصال فصیل کی جمع ہے جس کے معنے اونٹ کے بچے کے ہیں۔ اور استنان کے معنیٰ بے تحاشا دوڑ۔ اس طور پر کہ دوڑنے وقت بچہ اپنے دونوں اگلے پیروں کو دیرا ٹھائے پھر ایک ساتھ نیچے ڈالے۔ اسی طرح القرعیٰ قریع کی جمع ہے جس کے معنے اس بچے کے ہیں جس کا چمڑا بیماری کیوجہ سے سفید ہوگیا ہو۔ اس کا عطف الفصال پر وانع ہے غایت کے سبب کیونکہ قرعیٰ جسم دبلے اور کمزور بچے الفصال جن مضبوط طاقتور بچوں سے نسبتہً کم رتبہ والے ہیں۔ ان سے بے تحاشا دوڑنے جسم کو دیکھا کر چلنے کی امید نہیں کی جاتی اور یہ ایک ضرب المثل (کہاوت) ایسے آدمی سے بھی جا لگ ہے جو ایسے شخص سے بات کرتا ہے جس کے سامنے کسی بلندی کی مرتبہ کی وجہ سے اس کے لئے کلام کرنا مناسب نہیں ہوتا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ کلمہ حتیٰ اسم پر داخل ہو۔

تشریح جس طرح کلمہ الیٰ غایت کو بیان کرتا ہے کلمہ حتیٰ بھی اسی طرح غایت کیلئے آتا ہے۔ اور حتیٰ کا ذکر اگرچہ حروف عاطفہ میں کیا گیا ہے مگر غایت کے معنے اس کے حقیقی ہیں۔ جس طرح الیٰ حرف جار ہے مگر غایت کے معنے حقیقی ہیں۔

صورت یہ ہے کہ حتیٰ کا بعد اپنے ماقبل کا جز واقع ہوتا ہے جیسے اکلت السمکۃ حتی راسہا۔ اس مثال میں راس جز ہے سمک اس کا کل ہے، اور اکل سمک کی انتہا اور غایت راس سمک ہے۔ یا حتیٰ کا مابعد اپنے ماقبل کا جز نہ ہو جیسے اس مثال میں حتی مطلع الفجر میں۔ ہی سے لیلۃ القدر مراد ہے جس لیلۃ القدر پوری رات موجود رہتی ہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہوجائے۔ تو طلوع فجر لیلۃ القدر کا جز نہیں ہے۔

شارح نے کہا کہ جب کلمہ حتیٰ کسی قید یا کسی قرینہ کے مذکور ہو تو بعض نحوی یہ کہتے ہیں کہ حتیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے۔ دوسرے علماء نے کہا کہ حتیٰ کا مابعد حتیٰ کے ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتا۔ مبرد نحوی نے کہا اگر حتیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔

خلاصۂ کلام: حتیٰ کے معنے حقیقی غایت کے ہیں۔ اور کبھی کبھی غایت کے ساتھ ساتھ برائے عطف بھی آتا ہے مگر یہ استعمال بطور مجاز کے ہوگا۔

لفظ حتیٰ کے معنی حقیقی و مجازی کے درمیان مناسبت: اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جس طرح غایت حکم اور بیان میں اپنی مغیا کے بعد ہوا کرتی ہے اسی طرح معطوف بھی اپنے معطوف علیہ کے بعد مذکور ہوتا ہے گو یا بعد میں مذکور ہونا دونوں میں قدر مشترک ہے اسی مناسبت کی بناء پر کلمہ حتیٰ کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا جائز ہے جیسے جاءنی القوم حتی زید۔ میرے پاس قوم آئی یہاں تک کہ زید بھی آیا۔ اس مثال میں زید اپنی قوم میں کوئی افضل آدمی ہے یا پھر سب سے کمتر شخص ہے۔ ان دونوں معنوں کے اعتبار سے اس میں غایت بننے کی صلاحیت پائی

جاتی ہے۔ اس مثال میں حتی غایت کے معنے کا فائدہ دینے کے ساتھ عطف کے معنے کا فائدہ بھی دے رہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ میرے پاس قوم اور زید بھی آئے۔

ایک اشکال:۔ جب حتی کو غایت کے ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائیگا تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ جمع کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے؟

جواب:۔ جب حتی کو عطف کیلئے مجازاً استعمال کیا جائیگا تو غایت کے معنے اس میں بغیر کسی ارادہ کے نکل آتے ہیں جیسا کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع بطور ارادہ ممنوع ہے۔ خود جمع ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔

حتی غایت کے ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال کیا گیا ہو۔ اس کی مثال "استنت الفصال حتی القرعی" (اونٹ کے جوان مانند بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور و ناتواں بچوں نے بھی) فصال کے معنے اونٹ کے بچوں کے ہیں، استنان کے معنے بے تحاشا دوڑنا۔ اور قرعی جمع قریع کی ہے۔ قریع اس بچے کو کہتے ہیں جس کا جسم بیماری اور کمزوری کی بنا پر سفید ہو گیا ہو۔ اس مثال میں القرعی معطوف اور الفصال معطوف علیہ ہے۔ اور اس میں غایت کے معنے بھی پائے جاتے ہیں۔

شارح نے کہا کہ اہل عرب کا یہ مقولہ ایک کہاوت ہے۔ یہ مثل اس آدمی کے سامنے کہی جاتی ہے جس کو اس کے رتبہ کے بلند ہونے کی بنا پر اس سے کلام کرنا مناسب نہیں سمجھا جاتا۔ اور ہندوستانی کہاوت بھی اسی کے قریب بولی جاتی ہے۔ سوپ تو چھلنی کیا بولے جس میں بہتر چھید۔

شارح نے کہا مذکورہ بالا تفصیل حتی کے بارے میں اس صورت میں ہے جب کہ کلمہ حتی اسم پر داخل ہو اور کلمہ حتی کے فعل پر داخل ہونے کا بیان ذیل میں فرمایا۔

وَمَوَاضِعُهَا فِي الْاَفْعَالِ اَيْ بَيَانُ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتّٰى فِي الْاَفْعَالِ اَنْ يَحْتَمِلَ غَايَةً مَجْعُوْلٌ اِلٰى اَوْ غَايَةً فِيْ جُمْلَةٍ مُبْتَدَأَةٍ اَيْ تَارَةً لِقَوْلِهِ سِرْتُ حَتّٰى اَدْخُلَهَا فَاِنَّ حَتّٰى مَعَ مَا بَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ سِرْتُ فَيَكُوْنُ مِنْ اَجْزَاءِ اَوَّلِ الْكَلَامِ كَمَا لَوْ دَخَلَ اِلٰى كَانَ كَذٰلِكَ وَذٰلِكَ اِلٰى كَقَوْلِهِ خَرَجَتِ النِّسَاءُ حَتّٰى خَرَجَتْ هِنْدٌ فَاِنَّ هٰذِهِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا لَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ مِنَ الْاِعْرَابِ كَمَا كَانَ لِلْاَوَّلِ۔

ترجمہ

اور حتی کے مقامات افعال میں یعنی کلمہ حتی کے مواقع استعمال افعال میں یہ ہیں کہ حتی کو الی کے معنی میں لیکر غایت قرار دیا جائے۔ یا ایسی غایت قرار دی جائے کہ وہ جملہ مبتدأہ ہو۔ پہلا مقام جیسے سرت حتی ادخلہا۔ دیکھئے اس مثال میں حتی اپنے مابعد سمیت سرت کے متعلق ہے۔ پس اول کلام کے اجزاء میں سے ہو گیا جس طرح یہ کہ اگر اس جگہ الی داخل ہوتا تو ایسا ہی ہوتا۔ دوسرا مقام جیسے اس کا قول خرجت النساء

حتی خرجت ہند۔ یہ ایک ایسا جملہ ہے جو ابتدائیہ ہے ماقبل سے متعلق نہیں ہے نہ اس کا محل اعراب ہے جیسا کہ پہلے مقام کیلئے تھا۔

تشریح

ماتن نے کہا کہ اگر کلمہ حتی کو فعل میں داخل کیا جائے تو اس کے دخول کے دو مقام ہیں۔ اول مقام یہ ہے کہ حتی کو بمعنی الی لیکر غایت کے لئے قرار دیا جائے۔ دوسرا مقام یہ ہے کہ حتی کو ایسی غایت اور انتہا بنایا جائے کہ وہ ابتدائی جملے میں ہو۔

پہلی صورت میں کلمہ حتی اپنے مابعد والے کلام کے ساتھ مل کر اپنے ماقبل کا متعلق ہوگا اور حتی کا مابعد جزء ہوگا حتی کے ماقبل والے کلام کا۔

دوسری صورت میں ایسا نہ ہوگا۔ اول مقام کی مثال جیسے سرت حتی ادخلہا۔ اس میں حتی ادخلہا جو حتی کا مابعد کلام ہے وہ سرت سے متعلق ہوگا اور حتی ادخلہا سرت یعنی شروع کلام کا جزء ہوگا کیونکہ لفظ سرت میں فعل اور فاعل دونوں موجود ہیں اور ادخل ان ناصبہ مصدر کی تاویل میں ہوکر سرت کا مفعول واقع ہوگا اور تقدیر عبارت کی اس طرح پر ہوگی کہ سرت حتی دخولہا۔ جس طرح اگر اس مثال میں بجائے حتی کے الی مذکور ہوتا تو تقدیر اس طرح ہوتی سرت الی دخولہا (میں اس کے داخل ہونے تک چلتا رہا) اس مثال میں الی اپنے مابعد کے ساتھ مل کر اپنے ماقبل کا متعلق ہے اور شروع کلام کا جزء ہے۔

دوسرے مقام کی مثال خرجت النساء حتی خرجت ہند (تمام عورتیں نکل گئیں یہاں تک کہ ہند بھی نکل آئی) اس جملے کا ماقبل سے کوئی ربط نہیں ہے، کیونکہ نہ تو یہ اپنے ماقبل کا فاعل ہے اور نہ ہی مفعول اور ان کے علاوہ کوئی اور معمول بھی نہیں ہے۔

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ أَنْ يَحْتَمِلَ الصَّدْرُ الِامْتِدَادَ وَأَنْ يَصْلُحَ الْآخِرُ دَلَالَةً عَلَى الِانْتِهَاءِ كَالصَّبْرِ يَحْتَمِلُ الِامْتِدَادَ إِذْ لَا مُدَّةَ مُعَيَّنَةً وَالدُّخُولُ يَصْلُحُ أَنْ يَمْتَدَّ إِلَى خُرُوجِ مِنْهُ لَا أَنَّهَا تَكُونُ أَعْلَى مِنْهُ أَوْ أَدْنَى مِنْهُ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلِانْتِهَاءِ إِلَيْهِ فَإِنْ وُجِدَ الشَّرْطَانِ فَمَا تَكُونُ حَتَّى لِلْغَايَةِ فِي الْفِعْلِ فَإِنْ لَمْ تَسْتَقِمْ فَلِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنَى لَامِ كَيْ فَإِنْ تَعَذَّرَ الشَّرْطَانِ جَمِيعًا أَوْ أَحَدُهُمَا فَتَكُونُ بِمَعْنَى لَامِ كَيْ لِأَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فَيَكُونُ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِي مُسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمُجَازَاةِ وَلِأَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِي بِوُجُودِ الْجَزَاءِ كَمَا يَنْتَهِي الْمُغَيَّا بِوُجُودِ الْغَايَةِ فَإِنْ تَعَذَّرَ هَذَا جُعِلَتْ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ وَيَبْطُلُ مَعْنَى الْغَايَةِ أَيْ إِنْ تَعَذَّرَتِ السَّبَبِيَّةُ أَيْضًا تَكُونُ حَتَّى لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ مَجَازًا وَلَا يُرَاعَى فِيهِ مَعْنَى الْغَايَةِ أَصْلًا وَهَذَا اسْتِعَارَةٌ اخْتَرَعَهَا الْفُقَهَاءُ وَلَا نَظِيرَ لَهَا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ.

ترجمہ

اور غایت ہونے کی ایک علامت یہ ہے کہ صدر کلام ممتد ہونے کا احتمال رکھے۔ اور دوسری علامت یہ ہے کہ آخری کلام منتہی ہونے پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے جیسے لفظ میں مدت دراز تک پھیلنے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول اس کی انتہا ہو اسے خروج فساد ایسا جملہ ہے جو اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج ہند سے خروج تک ممتد ہو کیونکہ عورتوں میں وہ سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے یا کم درجہ جو خروج کی انتہا بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ پس اگر دونوں شرطیں ساتھ پائی گئیں تو حتیٰ فعل میں غایت کے لئے ہوگا پس اگر علامت درست نہ ہو تو حتیٰ لام کی کے معنے میں مجازات کیلئے آئے گا یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو حتیٰ ایسے وقت میں لام کی کے معنی میں ہوگا سبب ہونے کی وجہ سے۔ لہٰذا جملہ میں اول سبب اور دوسرا مسبب ہوگا۔ اس وجہ سے کہ غایت اور مجازات کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے کیونکہ فعل جزا کے موجود ہونے پر منتہی ہوتا ہے جس طرح مغیا کے پائے جانے کے وقت غایت منتہی ہو جایا کرتی ہے۔ پس اگر کلمہ حتیٰ کا مجازاۃ کیلئے ہونا متعذر ہو جائے تو اس کو عطف کیلئے مستعار لیا جاتا ہے استغایت کے معنے باطل ہو جانے کی وجہ سے یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس صورت میں حتیٰ صرف عطف محض کیلئے آئے گا، مجازاۃ اور غایت کے معنے کی رعایت بالکل نہ کرے گا۔ یہ مجازی معنے ایسے ہیں کہ جس کو فقہاء نے وضع کیا ہے کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح

ماتن نے کہا کہ غایت کی دو علامات ہیں۔ پہلی علامت یہ ہے کہ کلام اول امتداد کا احتمال رکھتا ہو۔ دوسری پہچان یہ ہے کہ آخری کلام غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے سرت حتیٰ ادخلہا۔ اس مثال میں سرت ایسا فعل ہے جس میں امتداد کی صلاحیت پائی جاتی ہے اور دخول بلد اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ سیر یہاں پہونچ کر انتہا کو پہونچ جائے۔

دوسری مثال میں خرجت النساء حتیٰ ہند۔ خروج نساء میں امتداد کا احتمال ہے کہ وہ خروج ہند تک ممتد ہو۔ اس وجہ سے کہ اگر ہند ان عورتوں میں سب سے بڑے رتبہ والی ہے یا ان سب میں کم درجہ کی ہے۔ اگر رتبہ میں بلند ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ عورتیں نکل آئیں حتیٰ کہ ان سب میں جو سب سے بڑے مرتبہ والی عورت ہند تھی وہ بھی نکل آئی۔

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا۔ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان سب میں جو سب سے کمتر عورت تھی وہ بھی باہر نکل آئی۔ دونوں مثالوں میں اتنا فرق ہے کہ اول مثال میں ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ترقی ہے۔ اور دوسری مثال میں اس کے مقابلے تنزل اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب مذکور ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ اس مثال میں خروج نساء خروج ہند تک ممتد ہو سکتی ہے اور خود خروج ہند اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج نساء اس پر آکر ختم ہو جائے۔ لہٰذا اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اسلئے کلمہ حتیٰ اس مثال میں غایت کیلئے ہوگا اور فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنے دے گا۔

ثم تكرر وقت الضرب من الحد فان ترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلاً يحنث

ترجمہ

پھر مصنف نے مذکورہ صورتوں کی تین مثالیں مسائل فقہیہ سے ذکر فرمائی ہیں فرمایا علمائے احناف نے اسی کے مطابق زیادات کے مسائل میں یعنی مذکورہ تینوں قواعد و اصول کے مطابق وہ مثالیں بیان فرمائی ہیں جیسے ان لم اضربک حتی تصیح فعبدی حر (یعنی اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ پڑے تو میرا غلام آزاد ہے) یہ اس غایت کی مثال ہے جو الیٰ کے معنے میں ہے کیونکہ مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے کہ جو صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ چیخنے تک ممتد ہو جائے اور چیخنا اس کے انتہا کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ بندہ بے رحم ابھرتا ہے یا پھر کسی دوسرے کا خوف سوار ہو جاتا ہے پس اگر اس نے ضرب کو ترک کر دیا صیاح سے پہلے یا بالکل مارا ہی نہیں تو دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا۔

تشریح

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قواعد غایت کا الیٰ کے معنے میں ہونا اور مجازات کے معنے دینا اور حتی کا صرف عطف کیلئے رہنا جن کی مثالیں ائمہ نے فقہ کی تحریر کی ہیں جن قواعد کے تحت وہ مسائل بھی ہیں جن کو کتاب زیادات میں ذکر کیا گیا ہے۔ پس حتی کا معنی الیٰ ہونا اس کی مثال ان لم اضربک حتی تصیح فعبدی حر اگر میں تجھ کو اس وقت تک نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخنے لگے تو پس میرا غلام آزاد ہے، اس مثال میں قسم کھانے والے نے حتی الصیاح کو نہ مارنے کی شرط قرار دیا ہے۔ اس وجہ سے اگر اس نے بالکل نہ مارا یا چیخنے سے پہلے اپنی ضرب کو روک دیا تو دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ شرط غلام کے آزاد ہونے کی شرط پائی گئی۔

نیز اس مثال میں حتی کے مابعد کے غایت بننے کی علامتیں موجود ہیں اسلئے کلمہ حتی غایت کے معنے دینے کے لئے الیٰ کے معنے میں ہوگا کیونکہ اول کلام ایسی چیز ہے جو مخاطب کے چیخ پکار تک ممتد ہو سکتا ہے۔ اور چیخنا اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرب کی انتہا اس پر ہو جائے۔

وان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان ليس بمحتمل للامتداد وبحذف الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لانه احسان وهو داع الى زيادة الاتيان لا للنفي فلم يصلح جعلها على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يتغد لم يحنث لانه اتى بالتغدية والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم

ترجمہ

اور اگر میں تمہارے پاس اس وقت تک نہ آسکا تاکہ تمہارے ساتھ دن کا کھانا کھاؤں

تو میرا غلام آزاد ہے) یہ مجازات کی مثال ہے کیونکہ اتیان (آنا) اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے کہ مدت
امتثال سے ممتد ہو جائے لیکن تغدیہ اس کی انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ تغدیہ تو احسان ہے
یہ آنے پر زیادتی کا داعی ہے منتہی کیسے ہو جائے گا لہٰذا غایت پر اس کا حمل درست نہیں ہے لہٰذا
لام کے معنے میں ہو جائیگا۔ یعنی ان لم آتک لان تغدینی (اگر میں نہ آؤں تاکہ تو مجھے دوپہر کا کھانا
کھلائے) پس اگر شخص مذکور آگیا مگر اس کے ساتھ کھانا نہ کھایا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ وہ اس کے
پاس کھانا کھلانے کے لئے آیا ہے اور تغدیہ مخاطب کا فعل ہے متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

تشریح

قولہ وان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حر (یعنی اور اگر میں تیرے پاس نہ
آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو پس میرا غلام آزاد ہے) یہ مجازات اور سببیت
کی مثال ہے۔ اس مثال میں اتیان سبب ہے اور تغدیہ یعنی صبح کا کھانا کھلانا اس کا
مسبب ہے اور اتیان میں ایک حرکت ہے جس میں امتداد کی صلاحیت موجود ہے مگر تغدیہ کھانا کھلانا
اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کا منتہی بن سکے کیونکہ کھانا کھلانا ایک تبرع ہے جو زیادتی
اتیان کا سبب تو بن سکتا ہے مگر منتہی نہیں بن سکتا لیکن جب تبرع و احسان یعنی تغدیہ زیادتی
اتیان کا سبب ہے تو تغدیہ اتیان کا منتہی نہ ثابت ہوگا اس لئے غایت بننے کی جو دو شرطیں تھیں۔ ان
میں سے دوسری شرط نہ پائی گئی اسلئے کلمہ حتی کو غایت کے لئے محمول کرنا جائز نہیں بلکہ مجازاً کلمہ حتی
مجازات اور سببیت کے لئے ہو جائیگا جس کے معنے یہ ہوں گے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو
صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ صبح کے کھانے کیلئے میں تیرے پاس ضرور آؤں
گا پس قسم کھانیوالے نے غلام کو آزاد ہونے کے لئے شرط قرار نہیں دیا۔ اس لئے اگر قسم کھانے والا
مخاطب کے پاس نہ آئے تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حانث ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا۔
اور اگر قسم کھانے والا اس کے پاس آیا مگر مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا۔
اور اس کا غلام بھی آزاد نہ ہوگا کیوں کہ قسم کھانیوالا تو اس کے پاس صبح کا کھانے ہی کیلئے آیا تھا مگر
کھانا کھلانا مخاطب کا کام تھا قسم کھانے والے کا اس میں کوئی اختیار اور دخل نہیں ہے لہٰذا یہی کہنا
پڑے گا کہ غلام کے آزاد ہونیکی شرط یعنی تغدی کے لئے نہ آنا موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود
نہیں تو قسم کھانیوالا بھی حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام بھی آزاد نہ ہوگا۔

وَاِنْ لَمْ آتِکَ حَتّٰی اَتَغَدّٰی عِنْدَکَ فَعَبْدِیْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ لِعَدَمِ
اِسْتِقَامَةِ الْمُجَازَاةِ فَاِنَّ التَّغَدِّیَةَ فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَکَلِّمِ کَالْاِتْیَانِ وَالْاِنْسَانُ
لَا یُجَازِیْ نَفْسَهٗ فِی الْعَادَةِ وَلِهٰذَا قِیْلَ اَسْلَمْتُ کَیْ اُدْخَلَ الْجَنَّةَ بِصِیْغَةِ الْمَجْهُوْلِ

تو سببیت کے معنے صحیح نہیں ہیں کیونکہ اس مثال میں تغدی یعنی صبح کا کھانا کھانا متکلم کا فعل ہے اور اتیان بھی خود اسی کا فعل ہے اور عادت یہ ہے کہ آدمی خود اپنے آپ کو جزا نہیں دیا کرتا۔ اس کی تائید اس شعر سے ہوتی ہے کہ کسی نے کہا "اسلمت کی ادخل الجنۃ" میں ادخل صیغہ مجہول ہے یعنی میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل کیا جاؤں، معروف کے ساتھ یہ مثال صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ معروف کی صورت میں دخول اسلام اور دخول جنت دونوں میں متکلم کے فعل ہو جائیں گے اور لازم آتا ہے کہ یہ شخص خود اسلام لا کر اپنی جزا دیا چاہتا ہے اور حاصل معنی اس عبارت کے یہ ہوں گے کہ میں اسلام میں داخل ہوا تاکہ خود جنت میں داخل ہو جاؤں اور یہ تسبیب نہیں ہے۔ دخول جنت تو خداوند تعالیٰ کی مرضی اور اجازت پر موقوف ہے نہ اسلام لانے پر۔

اور مجہول کی صورت میں اس عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں اسلام میں داخل ہوا تاکہ جنت میں داخل کیا جاؤں۔ اس صورت میں دخول اسلام تو بندے کا فعل ہوا اور دخول جنت حق تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہوگا۔ اور یہ بالکل درست ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ حتیٰ کی مثال میں تغدی اور اتیان دونوں کے دونوں خود متکلم کے اپنے فعل ہیں۔ اور اگر حتیٰ کو مجازات کے لئے قرار دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ آدمی خود اپنے کو جزا دے رہا ہو جو قاعدہ کے خلاف ہے۔ لہٰذا اس جگہ کلمہ حتیٰ کو صرف عطف کے لئے ہونا ہی متعین ہے۔ گویا اس نے یہ کہا ہے کہ "ان لم آتک فلم اتغد عندک فعبدی حر" (اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے) مطلب یہ لیا جائے گا۔ میں ضرور بالضرور آؤں گا پھر کھانا کھاؤں گا۔ پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان پھر متصلاً عدم تغدی کو قرار دیا جائے گا۔

اگر قسم کھانے والا مخاطب کے پاس آیا پھر متصلاً صبح کا کھانا بھی اس نے کھا لیا تو اس کی قسم پوری ہوگی اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھانے والا آیا نہیں یا آیا مگر تغدی نہیں کیا یا کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تینوں صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اس کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔

شارح نے کہا کہ اگر قسم کھانے والا مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر گذر جانے کے بعد اس نے کھانا کھایا تو قسم کھانے والا اس وجہ سے حانث ہوگا۔ اس مثال میں قریب ترین حرف فا تو درست ہے اور حتیٰ کو فا کے معنے میں لینا اس لئے اقرب ہے کیونکہ حتیٰ غایت کے لئے آتا ہے اور فا تعقیب کے لئے آتا ہے پس تعقیب کے معنے غایت کے معنے کے بالکل قریب قریب ہیں۔ اس لئے کہ جس طرح غایت مغیا کے فوراً بعد آتی ہے اسی طرح فا کا مابعد بھی فا کے ماقبل کے فوراً بعد آتا ہے۔ اس لئے حتیٰ کو بمعنی فا کے لینا زیادہ قریب ہے اور جب حتیٰ کو بمعنی فا کے لیا گیا تو پھر تراخی کے معنے درست نہ ہوں گے بلکہ مخاطب کے پاس آنے کے فوراً بعد تغدی کا پایا جانا ضروری ہوگا اس لئے آنے کے بعد اگر تغدی میں تاخیر ہو گئی تو شرط چونکہ پائی گئی اس لئے قسم کھانے والا اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

حتیٰ بمعنی واؤ:۔ اس مثال میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ حتیٰ کو واؤ کے معنے میں لینا زیادہ مناسب ہے۔

وفي النقد قبل القبض ولو كان مبيعاً لم يجز ذلك بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكرّ بأن قال اشتريت منك كرّاً من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد عقد السلم إذ العبد مشار إليه موجود فيكون ثمناً والكرّ غير معين فيكون مبيعاً غير معين فلا بد فيه أن توجد شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز الاستبدال إذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه

ترجمہ

اور حروف معانی کے قبیل سے حروف جر بھی ہیں۔ سابق کلام کے مضمون سے اس کا تعلق ہے گویا مصنفؒ نے پہلے یوں کہا "منہا حروف العطف"۔ پھر ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا "منہا حروف الجر" یعنی حروف عطف پر حروف جر کو عطف کیا۔ جن میں سے حرف باء الصاق کیلئے ہے۔ لہٰذا جس اسم پر حرف باء داخل ہوگا وہ ملصق بہ ہوگا۔ لغۃً یہی اس کی اصل ہے اور باقی دوسرے معنے اس کے مجازی ہیں اور حرف باء اثمان پر داخل ہوتی ہے چنانچہ اگر کوئی شخص اشتریت منک ہذا العبد بکر من حنطۃ جیدۃ (میں نے تم سے ایک کر عمدہ گیہوں کے بدلے یہ غلام خرید لیا) کہے تو کر ثمن ہوگا اور اس سے استبدال صحیح ہوگا۔ اس وجہ سے کہ جب باء کا مدخول ثمن ہو تو لامحالہ عبد مبیع ہوگا۔ کر الحنطۃ اس کا ثمن (قیمت) ہوگا۔ پس بیع درست ہوجائے گی اور حنطہ کا کر شعیر سے تبدیل کرنا قبضہ سے پہلے درست ہوگا کیونکہ ثمن میں تبدیل کرنا قبضہ سے پہلے درست ہے اور اگر حنطہ مبیع ہوتا تو یہ تبدیلی جائز نہ ہوتی۔ بخلاف اس صورت کے کہ متکلم عقد کو کر کی طرف منسوب کرے یعنی یوں کہے "اشتریت منک کرًّا من حنطۃ بہذا العبد" تو بیع اس صورت میں بیع سلم ہو جائے گی کیونکہ مشار الیہ غلام موجود ہے لہٰذا اس کو اسی مجلس میں سپرد کردے اور چونکہ کر متعین نہیں ہے لہٰذا بیع غیر معین ہوگی۔ لہٰذا اس میں بیع سلم کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ بیع سلم صحیح ہوجائے لہٰذا کر کا تبدیل کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تبدیلی کرنا جائز ہے۔

تشریح

قولہ ومنہا حروف الجر الخ۔ اصل میں حروف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حروف مبانی، دوسرے حروف معانی۔ اور پھر حروف معانی بھی دو قسموں پر ہے۔ حروف عاملہ، حروف غیر عاملہ۔ سابق میں حروف معانی غیر عاملہ یعنی حروف عطف کو مصنفؒ نے بیان کیا ہے۔ مذکورہ مضمون کو ختم کرکے اب مصنف نے حروف معانی عاملہ کا ذکر شروع کیا ہے۔ حروف معانی عاملہ میں سے حروف جارّہ بھی ہیں۔ اس لئے فرمایا۔

ومنہا حروف الجر الخ اور حروف معانی عاملہ میں سے حروف جر بھی ہیں۔ جر کے معنے لغت میں کھینچنے کے آتے ہیں۔ حروف جر چونکہ فعل کے معنی کو اسم تک کھینچ کر لاتے ہیں اس لئے ان کو حروف جر سے موسوم کیا گیا ہے۔

کا نام رأس المال ہے اور مسلم کا معاملہ کرنے والا زر وقت کنندہ، مسلم الیہ کہلاتا ہے۔ اور خریدار کو رب السلم کہتے ہیں۔ لہٰذا مذکورہ بالا مثال میں عقد سلم کے لحاظ سے غلام تو رأس المال ہوگا۔ اور ایک کر گیہوں مسلم فیہ ہے۔ اور غلام چونکہ اس مثال میں رأس المال ہے وہ سامنے موجود ہی ہے جس کا مجلس عقد میں سپرد کرنا ضروری ہے۔ اس لئے خریدار یعنی مشتری اور رب السلم اس غلام کو مسلم الیہ یعنی بائع کے سپرد کردے اور چونکہ کر حنطہ متعین نہیں ہے لہٰذا یہ مبیع اور مسلم فیہ ہے جو کہ غیر معین ہے اور غیر معین ہونے کی بناء پر مسلم الیہ کے ذمہ قرض ہوگی۔ لہٰذا جب اس معاملہ عقد میں رأس المال اور مسلم فیہ دونوں کے دونوں موجود ہیں تو یہ عقد بیع سلم کہا جائے گی اور گیہوں کا ایک کر مسلم فیہ ہے اور قبضہ سے پہلے مسلم فیہ کا تبدیل کرنا ناجائز ہے اس گندم کا تبدیل کرنا درست نہ ہوگا۔

فَلَوْ قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِقُدُومِ فُلَانٍ فَعَبْدِي حُرٌّ يَقَعُ عَلَى الْحَقِّ أَيْ عَلَى الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ فَكَانَ الْمَعْنَى إِنْ أَخْبَرْتَنِي خَبَرًا مُلْصَقًا بِقُدُومِ فُلَانٍ وَلَا يَكُونُ مُلْصَقًا بِالْقُدُومِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ قُدُومُ فُلَانٍ فَإِنْ أَخْبَرَ بِالْقُدُومِ خَبَرًا صَادِقًا يَحْنَثُ الْمُتَكَلِّمُ وَإِلَّا لَا بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ مَعًا لِأَنَّ مُقْتَضَى الْخَبَرِ هُوَ الْإِطْلَاقُ وَلَا مُقَيِّدَ لَهُ هُنَا وَلَا يُقَالُ إِنَّ تَعْدِيَةَ الْإِخْبَارِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْبَاءِ فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِأَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَكَانَ مِثْلَ الْأَوَّلِ لِأَنَّا نَقُولُ تَقْدِيرُ الْبَاءِ لَا يُفِيدُ إِلَّا صِلَةَ الْمَعْنَى دُونَ تَأْثِيرِ الْآخَرِ۔

ترجمہ

لہٰذا اگر کوئی شخص کہے "ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر" (اگر تو مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دے تو میرا غلام آزاد ہے) تو قدوم حق پر واقع ہوگا یعنی ایسی خبر پر جو نفس الامر میں واقع ہو کیونکہ حرف با وجہ الصاق کے لئے ہے تو معنے یہ ہوں گے کہ "ان اخبرتنی خبرا ملصقا بقدوم فلان" (اگر تو مجھ کو ایسی خبر دے جو فلاں کے قدوم سے ملصق ہو) اور خبر ملصق بالقدوم ہو نہیں سکتی جب تک کہ فلاں کا قدوم واقع میں نہ پایا جائے۔ پس اگر اس فلاں کے قدوم کی خبر صادق دی تو متکلم حانث ہوگا ورنہ حانث نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے کہ متکلم یہ کہے "ان اخبرتنی ان فلانا قدم" (اگر تو مجھ کو خبر دے کہ فلاں آدمی آگیا) اس مثال میں خبر کا وقوع صدق و کذب دونوں پر ایک ساتھ ہوگا کیونکہ خبر کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مطلق ہو نہ صدق کی قید سے مقید ہو اور یہاں ایسا کوئی مقتضی نہیں ہے کہ اس اطلاق سے عدول کر لیا جائے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ خبر کا تعدیہ بغیر باء کے لائے نہیں ہوتا لہٰذا تقدیر

عبارت یہ ہوگی ان اخبرتنی بان فلانا قدم (اگر تونے مجھ کو خبر دی کہ بیشک فلاں آگیا) گویا یہ کلام پہلے کیطرح ہوگیا۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ با کی تقدیر صرف صدق کے معنے کیلئے کافی ہے۔ دوسری باقرات کے لئے کافی نہیں ہے۔

تشریح قولہ فنقول ان اخبرتنی الخ با کے الصاق کیلئے ہونے پر ایک تفریعی مثال ہے کہ اگر کسی نے کہا "ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر" (اگر تونے فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے) یہ مثال ایک قسم ہے جو خبر صادق پر واقع ہوگی۔ کیونکہ یہ با جو قدوم پر داخل ہے برائے الصاق ہے۔ اور الصاق کے لئے ہونے میں مثال کے معنے ہوں گے کہ اے مخاطب اگر تونے مجھ کو ایسی خبر دی جو فلاں کی آمد سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے۔ اور یہ خبر قدوم فلاں سے ملصق اس وقت میں ہوگی جب کہ قدوم فلاں واقع کے مطابق ہو۔ اس لئے اگر مخاطب نے فلاں کے قدوم کی خبر صحیح دی ہے تو قسم کھانیوالا یعنی متکلم اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔ اور اگر مخاطب نے قدوم فلاں کی خبر واقع کے مطابق صحیح خبر نہیں دی ہے تو کہا جائے گا کہ یہ خبر قدوم فلاں سے ملصق نہیں ہے لہٰذا حنث کی شرط نہیں پائی گئی اسلئے متکلم حانث نہ ہوگا اور غلام بھی آزاد نہ ہوگا۔

البتہ اگر متکلم نے یہ کہا تھا کہ "ان اخبرتنی ان فلانا قدم فعبدی حر" (اگر تونے مجھ کو خبر دی کہ بیشک فلاں شخص آگیا تو بس میرا غلام آزاد ہے) تو یہ خبر صادق و کاذب دونوں پر محمول ہوگی۔ لہٰذا اگر مخاطب نے قدوم فلاں کی سچی دی تو بھی متکلم حانث ہوجائے گا اور جھوٹی خبر دی ہے تب بھی وہ حانث ہوجائے گا۔ اور غلام آزاد ہوجائیگا اس وجہ سے کہ اس مثال میں حرف با جو الصاق پر دال تھا مذکور نہیں ہے۔ اس کی خبر مطلق ہے جو کہ صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

شارح نے کہا لو یقال ان تعدیۃ الاخبار لغویۃ الخ یہاں اس اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار میں تعدیہ با کے بغیر نہیں ہوا کرتا۔ یعنی اخبار اگر لازم کا صیغہ ہو تو وہ کسی مفعول کا متقاضی نہیں ہوتا۔ اور اگر باب افعال سے ہو تو مفعول اول ہی کی جانب متعدی ہوگا۔ ہاں اگر دوسرے مفعول کی جانب متعدی ہوگا تو وہ با کیوجہ سے ہی متعدی ہوگا۔ اس جگہ اتفاق سے یہی بات پائی جاری ہے کہ لفظ اخبر دوسرے مفعول یعنی ان فلانا قدم کی جانب متعدی ہے اس لئے یہ با ہی کیوجہ سے متعدی ہوا تھا دراصل عبارت یہ مانی جائے گی ان اخبرتنی بان فلانا قدم۔ لہٰذا قدوم فلاں پر با داخل ہے۔ اسلئے یہ مثال اور اول مثال دونوں برابر ہوگئیں لہٰذا اول مثال کیطرح یہ مثال بھی صحیح خبر پر قسم واقع مانی جائے گی اور صرف سچی خبر دینے پر متکلم حانث اور غلام آزاد ہوگا۔

مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق اعتراض نہ کیا جائے۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ اخبار

دوسرے مفعول کی جانب صرف حرف باء کے ذریعہ ہی متعدی ہوا کرتا ہے بلکہ بلا واسطہ باء کے بھی متعدی ہوتا ہے لہٰذا ممکن ہے کہ مثال ان اخبرتنی ان فلانا قدم میں اخبر دوسرے مفعول کی جانب بلا واسطہ باء کے متعدی ہو لہٰذا باء کو لیکر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ واقع نہ ہوگا۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ اخبر دوسرے مفعول کی جانب بواسطہ باء متعدی ہوتا ہے تو دوسرا جواب یہ دیا جائیگا کہ باء کی تقدیر معنی کو ملصق بنانے کیلئے ہوتی ہے نہ کہ مطلق خبر کو مقید بنانے کیلئے۔ اس خبر کو صرف سچی خبر کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا خبر خواہ صادق ہو یا کاذب خبر دینے سے متکلم حانث اور غلام اس کا آزاد ہو جائے گا۔

ولو قال إن خرجت من الدار إلا بإذني يشترط تكرار الإذن لكل خروج لأن معناه إن خرجت من الدار فأنت طالق إلا خروجا ملصقا بإذني وهو نكرة موصوفة في الإثبات فتعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه فيصير خروج بلا إذن تكون طالقا ولعله فيما لم توجد قرينة على الفور أو تكون بمعنى الباء وغاية فيه بخلاف قوله إلا أن آذن لك أي يقول إن خرجت من الدار إلا أن آذن لك فأنت طالق وإنه لا يشترط تكرار الإذن فيه لكل خروج بل إذا وجد الإذن مرة يكفي لعدم الحنث لأن الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس بمستقيم لأن الإذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الإذن مرة ويعترض عليه بأن تقدير الغاية تكلف والأولى تقدير الباء فيكون المعنى إلا خروجا بأن آذن لك فيكون مثالا لقوله إلا بإذني وحينئذ فيشترط تكرار الإذن لكل خروج لو يفرق بين المضارع مع أن وبين المصدر والمصدر قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم أي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج وقتا إلا وقت الإذن فيجب لكل خروج الإذن وأجيب عن الأول بأن تقدير قوله إلا خروجا بأن آذن لك كلام مختل لا يعرف له وجه صحة وعن الثاني بأنه يحنث حينئذ إن خرجت مرة بلا إذن وعلى التقدير الأول لا يحنث فلا يحنث بالشك وإنما وجب الإذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى إن ذلكم كان يؤذي النبي الآية۔

ترجمہ اور اگر کسی شخص نے کہا ان خرجت من الدار الا باذنی (اگر تو گھر سے نکلے گی مگر میری اجازت) تو اجازت کا ہونا ہر خروج کیلئے شرط ہوگا۔ کیونکہ اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا ملصقا باذنی (اگر تو گھر سے نکلے گی تو تجھے طلاق ہے مگر یہ نکلنا ایسا ہو جو میری اجازت

سے ملا ہوا ہوں اور چونکہ یہ خروج نکرہ موصوفہ کلام موجب میں واقع ہے لہٰذا صفت کے عموم کے ساتھ عام ہو جائے گا اسلئے اس کو خروج غیر حرام ہوگا۔ لہٰذا جب بھی اس کی اجازت کے بغیر نکلے گی تو طلاق والی ہو جائے گی۔ ممکن ہے یہ تیز خروج کے عموم تکرار اذن کی شرط اس صورت میں ہو جب کہ یمین فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا حرف بار کا لحاظ اس قرینہ پر غالب ہو۔ بخلاف اس کے قول الا ان اذن لک کے۔ یعنی شوہر یہ کہے کہ ان خرجت من الدار الا ان اذن لک فانت طالق (اگر تو گھر سے نکلے گی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دے دوں تو تجھ پر طلاق ہے) دیکھئے متکلم اس جگہ خروج پر اجازت کو شرط قرار نہیں دے رہا ہے بلکہ اجازت جب ایک مرتبہ پائی جائے گی تو حانث نہ ہونے کیلئے کافی ہو گی کیونکہ حرف بار اس کلام میں موجود نہیں ہے اور استثناء یہاں درست نہیں ہے کیونکہ اذن خروج کے ہم جنس نہیں ہے لہٰذا غایت کے معنے میں ہوگا اور غایت کا وجوب ایک مرتبہ کافی ہے لہٰذا خروج کی حرمت ایک مرتبہ اجازت پائے جانے سے ختم ہو جائے گی۔ اور یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ غایت کو مقدر ماننا بھی محض تکلف ہے۔ اولیٰ یہ ہے کہ بار کو مقدر مان لیا جائے تو معنے یہ ہو جائیں گے کہ لا خروجا بان اذن لک (لیکن وہ خروج جس میں میں تجھ کو اجازت دے دوں) تو اس کلام اور الا باذن دونوں کلاموں کا انجام ایک ہو جائے گا لہٰذا اذن کا تکرار ہر خروج کے ساتھ شرط ہو جائیگا یا پھر یہ کہا جائے کہ فعل مضارع ان مصدری کی تاویل میں ہے۔ اور مصدر کبھی وقت ہوتا ہے جیسے بولا جاتا ہے آتیک خفوق النجم (میں تیرے پاس ستاروں کے غروب کے وقت آؤں گا) تو اس صورت میں کلام کے معنے یہ ہوں گے لا تخرجی وقتا الا وقت الاذن (تو کسی وقت مت نکل مگر اجازت لینے کے وقت) تو ہر خروج کے لئے اجازت واجب ہوگی

پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کے قول کی تقدیر الا خروجا بان آذن لک ایک گھڑا ہوا جملہ ہے جس کے صحیح ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ متکلم اس وقت حانث ہو جائے گا اگر عورت بلا اجازت ایک مرتبہ نکل جائے گی۔ اور پہلی تقدیر پر حانث نہ ہوگی۔ لہٰذا شک واقع ہو جائیگی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ اور بہرحال اجازت کا ہر دخول کے وقت واجب ہونا اللہ تعالیٰ کے قول لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم (نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے گھروں میں داخل مت ہو لیکن جب تم کو اجازت دیدی جائے) میں ہر دخول کے لئے اجازت کا واجب ہونا قرینہ عقلیہ ولفظیہ دونوں سے مستفاد ہے اور قرینہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ان ذلکم کان یؤذی النبی (بلا شبہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ تکلیف دیتا ہے۔

تشریح باء کے الصاق کیلئے ہونے پر دوسری تفریع یہ ہے کہ ماتن نے کہا: ان خرجت من الدار الا باذنی فانت طالق (اگر تو گھر سے بغیر میری اجازت کے باہر نکلی تو بس تو طلاق والی ہے) یہ کہنے کی وجہ سے عورت کو اپنے باہر جانے کے لئے ہر بار

اجازت لینا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا قول باذنی میں با داخل ہے جو کہ الصاق کیلئے ہے اور معنی اس عبارت کے یہ ہوں گے کہ ان خرجت من الدار خروجاً ملصقاً باذنی (اگر تو گھر سے نکلی تو تو طلاق والی ہے مگر وہ خروج جو میری اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اس میں خروجاً اسم نکرہ ہے اور ملصقاً باذنی کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔ اور جب یہ صفت عام ہے تو نکرہ بھی عام کہا جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہوگا وہاں وہ نکرہ موصوفہ بھی پایا جائے گا۔ اس لئے اس مثال میں ہر وہ خروج جو شوہر کی اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہوگا وہ طلاق سے مستثنیٰ ہوگا۔ اس کے علاوہ جو خروج بھی عورت کی جانب سے ہوگا وہ باعث طلاق ہوگا۔ اور عورت جب کبھی بھی شوہر کی اجازت کے بغیر باہر جائے گی اس پر طلاق ہو جائیگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ خروج کیلئے اجازت کا مکرر ہونا اس وقت مشروط ہے جب یمین فور کا کوئی قرینہ وہاں نہ پایا جائے، یا قرینہ یمین فور کا موجود تو ہو مگر بار کی رعایت اس پر غالب ہو لہٰذا اگر یمین فور کا قرینہ پایا جاتا ہو اور بار کی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کے لئے اجازت کا لینا ضروری نہ ہوگا اور اس کی قسم صرف متعین خروج پر محمول ہوگی۔

اور اگر شوہر نے کہا ان خرجت من الدار الا ان اذن لک فانت طالق یعنی اگر تو گھر سے باہر نکلی بجز اس کے کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق والی ہے۔ اس صورت میں ہر خروج پر عورت کے لئے بار بار اجازت لینا ضروری نہ ہوگا بلکہ طلاق کے وقوع سے بچنے کیلئے صرف ایک بار اجازت لے لینا کافی ہوگا۔ کیونکہ اس مثال میں با جو الصاق کے لئے آتا ہے مذکور نہیں ہے اور الا کے ذریعہ استثناء کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں اذن مستثنیٰ ہے اور خروج مستثنیٰ منہ ہے دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں اس لئے اس جگہ الا کا برائے استثناء ہونا بھی درست نہیں لہٰذا یہاں الا مجازاً الی کے معنے میں ہوگا اور غایت کے معنے دیگا اور قسم پورا ہونے کے لئے غایت کا صرف ایک مرتبہ تحقق کافی ہے۔ اس لئے یہاں پر خروج کے لئے ایک مرتبہ اجازت لینا ضروری ہوگا اس کے بعد خروج کا وہ حکم یعنی بغیر اجازت باہر جانے پر وقوع طلاق کا حکم واقع نہ ہوگا۔

استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت: ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ دونوں کا مابعد ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل دونوں کے مابعد سے منتہی ہو جاتا ہے۔ یہی ان دونوں کے درمیان مناسبت ہے۔ اسی مناسبت کی بنا پر الا کو مجازاً الی غایت کے معنے میں لیا گیا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ الا خروجاً بان اذن لک اس کی تقدیر نکالنا یعنی با کو اس مثال میں مقدر ماننا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حرف با ان پر داخل ہوگا جب کہ حرف جر ہمیشہ اسم پر داخل ہوتا ہے فعل اور حرف پر داخل نہیں ہوتا۔ اسی خرابی کی بنا پر یہاں با کا مقدر ماننا جائز نہیں ہے۔

جواب ثانی۔ اس جگہ با کو مقدر ماننا اصل قاعدے کے بھی خلاف ہے۔ اسی طرح لفظ الا جو کہ حرف استثناء

ہے اس کو الیٰ حرف جار کے معنیٰ میں لیکر غایت کے معنیٰ میں مجازاً لینا یہ بھی خلاف اصل ہے البتہ یہ تو بہ نسبت حذف کرنے کے مترددہ بھی خرابی ہے بالخصوص جبکہ حذف زیادہ ہو جس طرح اس مثال میں الباء ہے کہ اگر باء کو حذف مانا جاتا ہے تو لفظ خروج بھی محذوف ماننا پڑیگا لہٰذا حذف کے مقابلے میں مجاز اہون ہے اس لئے بہتر ہے کہ الّا کو الیٰ کے معنے میں لے لیا جائے اور باء کو محذوف نہ مانا جائے۔

دوسرے قول کا جواب : آذن فعل مضارع کو اَن کے ساتھ مصدر کی تاویل میں کیا جائے تو وقت کے معنی دیگا اس لئے عورت ایک مرتبہ اجازت لیکر اگر دوبارہ باہر نکلی تو متکلم حانث اور عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے اس تقدیر عبارت کے نتیجہ میں عورت کو ہر ہر خروج پر اجازت لینا طلاق سے بچنے کیلئے ضروری ہے اور اگر الّا کو بمعنے الیٰ لے لیا جائے تو ایک بار اجازت لیکر نکلنے کے بعد جب دوسری یا تیسری بار عورت گھر سے باہر نکلے گی تو وہ مطلقہ نہ ہوگی اور متکلم اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں عورت پر صرف ایک مرتبہ اجازت لینا ضروری ہے۔

اس لئے الّا اَنْ آذَنَ لَکِ سے کلام کرنے کی صورت میں متکلم ایک صورت میں حانث اور دوسری صورت میں حانث نہیں ہوتا لہٰذا اس کے حانث ہونے میں شک ہو گیا۔ اور قاعدہ ہے کہ بصورت شک حنث واقع نہیں ہوتا لہٰذا متکلم اس صورت میں حانث نہ ہوگا۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اس جگہ آذن لک میں اَن پوشیدہ نہیں ہے کہ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنے دیگا بلکہ حرف الّا حرف الیٰ کے معنے میں ہے جو غایت کا معنی دے رہا ہے۔

وفي قوله أنتِ طالقٌ بمشيئةِ الله تعالى بمعنى الشرط فيكون تقديرُه أنتِ طالقٌ إن شاء الله تعالى فلا يقعُ ولا يرتبطُ بهذا أنّ الباءَ بمعنى الشرط لاتجيء لم يرد فيه استعمالٌ بل معناه أنّ الباءَ للإلصاق على أصلها فيكونُ المعنى أنتِ طالقٌ طلاقاً ملصقاً بمشيئةِ الله ولا يكونُ ملصقاً بها إلا أن يشاءَ الله تعالى وهي لا تُعلَمُ فلا يقعُ الطلاقُ به ولئن اعترض عليه بأنّه لِمَ لا يجوزُ أن تكونَ الباءُ للسببيةِ ويكونَ المعنى أنتِ طالقٌ بسببِ مشيئةِ الله تعالى فيقعُ الطلاقُ كما في قوله بعلمِ الله وقدرتِه وأمرِه وحكمِه والجوابُ أنّ الأصلَ في الطلاقِ الحظرُ فينبغي أن لا يقعَ إلا وقوعُه في علمِ الله تعالى ونحوِه فلا شكّ لأنّه يجيءُ بمعنى إن علمَ الله فلا منازعَ فيه إلا بجعلِه بمعنى السببيةِ ووقوعِ الطلاقِ به فتأمّل

ترجمہ اور اس شخص کے قول انتِ طالقٌ بمشیئۃ اللہ تعالیٰ میں باء شرط کے معنے میں ہے۔ پس تقدیر عبارت یہ ہوگی انتِ طالقٌ اِنْ شاء اللہ" پس طلاق واقع نہ ہوگی۔ مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ باء شرط کے معنے میں ہے کیونکہ اس کے بارے میں استعمال ثابت نہیں ہے بلکہ معنے یہ ہیں کہ باء الصاق

کے لئے اپنی اصل پر ہے۔ تو اب معنے یہ ہوں گے "انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیئۃ اللّٰہ تعالیٰ" (تو طلاق والی ہے ایسی طلاق جو اللّٰہ تعالیٰ کی مشیئت سے ملصق ہو) اس کی مشیئت کے ساتھ ملصق نہیں ہوگی لیکن اللّٰہ تعالیٰ چاہے اور مشیئت کبھی معلوم نہ ہو سکے گی لہٰذا اس کے کہنے سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ لیکن اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کیا کیوں جائز نہیں کہ با یہاں پر سببیت کے لئے ہو اور کلام کے معنے یہ ہوں گے "انت طالق بسبب مشیئۃ اللّٰہ تعالیٰ" تو طلاق واقع ہو جائے گی جیسے اس کے قول بعلم اللّٰہ وقدرتہ وامرہ وحکمہ میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اصل طلاق ممانعت ہے پس مناسب یہ ہے کہ واقع نہ ہو اور بہرحال بعلم اللّٰہ تعالیٰ وامرہ وغیرہ میں طلاق کا واقع ہو جانا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف با ان تمام صورتوں میں ان شاء اللّٰہ کے معنے میں نہیں آیا ہے۔ پس ہم اس کے سوا کوئی گنجائش نہیں کہ با کو سببیت کے معنے میں کر دیا جائے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے پس غور کیجئے

تشریح

باء برائے الصاق آتا ہے اس کی تفریع ایک فقہی مسئلہ ہے "انت طالق بمشیئۃ اللّٰہ" اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا تو طلاق والی ہے اللّٰہ تعالیٰ کی مشیئت سے۔ یعنی اگر اللّٰہ تعالیٰ چاہے تو تو طلاق والی ہے۔ اس مثال میں با برائے شرط ہے اور مقولہ کی اصل یہ ہوگی "انت طالق ان شاء اللّٰہ تعالیٰ" یہ کہنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی پس بمشیئۃ اللّٰہ کہنے سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ ماتن کا مقصد اس عبارت سے یہ نہیں ہے کہ اس مثال میں با ان کے معنے میں ہے اس لئے کہ اس طرح کا استعمال کلام عرب سے منقول نہیں ہے۔ ماتن کی مراد در اصل یہ ہے کہ با تو اپنی اصل کے لحاظ سے بمعنی الصاق ہے۔ اور اس جملے کے معنے ہیں "انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیئۃ اللّٰہ تعالیٰ" تو طلاق والی ہے ایسی طلاق جو اللّٰہ تعالیٰ کی مشیئت سے ملصق ہو۔ طلاق کا یہ الصاق اس وقت ممکن ہے جب اللّٰہ تعالیٰ کی مشیئت موجود ہو حالانکہ اللّٰہ تعالیٰ کی مشیئت کبھی بھی معلوم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے اس جملے سے عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

اعتراض:۔ اللّٰہ تعالیٰ کی مشیئت قدیم ہے موجود ہے لہٰذا طلاق واقع ہو جانا چاہئے۔

جواب:۔ اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ نفس مشیئت یعنی ارادہ باری تعالیٰ کی صفت قدیم ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ ہماری ذکر کردہ تاویل پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس جگہ با کو الصاق کے بجائے سبب کا مان لیا جائے تو کیا حرج ہے۔ اگر با اس مثال میں سببیت کیلئے ہوتی تو عورت پر فی الحال طلاق واقع ہو جاتی جس طرح انت طالق بعلم اللّٰہ اور انت طالق بقدرۃ اللّٰہ و بامر اللّٰہ اور بحکم اللّٰہ کہنے پر طلاق واقع ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق ابغض المباحات ہے اور جو چیز ابغض المباحات ہوگی وہ ممنوع بھی ہوگی اور خداوند تعالیٰ کو ناپسند بھی ہوگی۔ معلوم ہوا طلاق میں اصل ممانعت اور ناپسندیدگی ہے۔ تو اس لئے مناسب یہی بات ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور کوشش بھی اسی کی کرنا چاہئے کہ طلاق واقع نہ ہو۔ اور اس پر

عمل جب ہی ممکن ہے کہ اس جگہ بار کو الصاق کے لئے مان لیا جائے، سبب کے لئے نہ مانا جائے۔ اور جہاں تک بعلم اللہ اور بقدرۃ اللہ میں طلاق کے واقع ہونے کا تعلق ہے تو ان میں طلاق ہو جاتی ہے۔ اگر بار کو الصاق کے لئے مان لیا جاتا تو ان صورتوں میں بھی طلاق نہ واقع ہوتی؟

تو کہا جائے گا کہ بار کو الصاق کیلئے ماننے میں معنی غلط ہو جاتے ہیں کیونکہ بار کو ان جگہوں میں الصاق کے لئے ماننے میں معنی یوں ہوں گے، (مع علم و قدرت) حالانکہ بعلم اللہ کا بار ان علم اللہ کے معنے میں نہیں آیا اسلئے مجبوراً بار کو برائے سبب مانا گیا ہے جس سے طلاق واقع ہو گئی۔

وقال الشافعي: الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤوسكم والبعض مطلق يصدق بأن يكون شعرة أو ما فوقها حتى قريب الكل فيكفي أي بعض منه يكون آتيا بالمأمور به، وقال مالك: إنها صلة أي زائدة فكان المعنى وامسحوا رؤوسكم والظاهر منها الكل فيكون مسح كل الرأس فرضا، ولكن قلنا: إنها ليس للتبعيض ولا للزيادة لأن التبعيض مجاز فلا يصار إليه، ولو كان التبعيض حقيقة فهو موجب من لزوم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الأصل وكذلك الزيادة أيضا خلاف الأصل بل هي للإلصاق حقيقة على أصل وضعها، وإنما جاء التبعيض في مسح الرأس بطريق مخصوص فقال: إنها إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا إلى محله فيتناول كله كما إذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل الفعل وممسوح له يراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء فلم يرد بها البعض إذ المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود وإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا إلى الآلة كما إذا قيل مسحت بالحائط أو قيل وامسحوا برؤوسكم فحينئذ يكون المسح متعديا إلى الآلة فكأنه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في أخذ بعضه فلا يقتضي استيعاب الرأس وإنما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد به أكثر اليد وذلك مقدار ثلث أصابع لأن الأصابع أصل في اليد والكف تابع والثلث أكثرها فأقيم مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من أن الباء للتبعيض. هذا إحدى روايتي أبي حنيفة رح ولم يتعرض للرواية الأخرى وهي أنها مجمل في حق المقدار لأنه لم يعلم أن المراد كل الرأس أو بعضه فيكون فعل النبي عليه السلام أنه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون مسح ربع الرأس فرضا سواء كان بثلث أصابع أو كلها لأن الكلام فيه طويل وإنما يثبت

یعنی پیشانی کے برابر سر کا مسح کیا، اس کے لئے یہ بیان واقع ہو گیا۔ اور ناصیہ یعنی چوتھائی سر کی مقدار ہے پس ربع سر کا مسح فرض ہو گیا۔ برابر ہے کہ ہاتھ کی تین انگلیوں سے مسح کرے یا پوری پوری انگلیوں سے کیونکہ اس مقام پر کلام طویل ہے۔ اور تیمم میں وجہ اور یدین کے مسح کا استیعاب اللہ تعالیٰ کے قول "فامسحوا بوجوھکم وایدیکم" (اپنے چہروں کا مسح کرو) سے چہروں کا اور ہاتھوں کا ہے ثابت ہوتا ہے کیونکہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے لہٰذا وجہ اور یدین میں معاملہ وضو ہی جیسا کرے گا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تیمم میں استیعاب سنت مشہورہ سے ثابت ہے اور وہ حضرت عمارؓ سے آنحضورؐ کا فرمان ہے "یکفیک ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعین" (تیمم میں تم کو صرف دو ضرب کافی ہیں، ایک ضرب چہرہ کے لئے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کے لئے) اور اس جیسی مشہور حدیث سے زیادتی علی الکتاب جائز ہے۔

تشریح

سر کے مسح کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام اعظم ابو حنیفہؒ نے فرمایا چوتھائی سر کا مسح فرض ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک پورے سر کا مسح (استیعاب) فرض ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق سر کا مسح فرض ہے۔ ان کے نزدیک سر کی کوئی مقدار مسح کے لئے متعین نہیں ہے۔ اتفاق سے ان تینوں ائمہ کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "وامسحوا برؤسکم" ہے۔ اس آیت میں بار امام شافعیؒ کے نزدیک تبعیض کے لئے ہے اور آیت کے معنے یہ لیتے ہیں کہ تم اپنے بعض سروں کا مسح کرو، اور لفظ بعض مطلق ہے، ایک بال بھی اس کا فرد ہے اور چند بال بھی۔ لہٰذا مسح کرنیوالا جس قدر بالوں کا مسح کرلے گا وہ آیت پر عمل کرنیوالا اور فرض کا پورا کرنیوالا شمار کیا جائے گا۔

اور امام مالکؒ نے فرمایا بار صلہ کی ہے اور زائدہ ہے کیونکہ مسح ایسا فعل ہے جو بنفسہ متعدی ہوتا ہے بار کے توسط کی حاجت نہیں ہے اس لئے بار کو برائے تاکید مانا جائے گا جس طرح ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ میں بار زائدہ ہے۔ اور جب برؤسکم میں بار زائدہ ہے تو آیت کریمہ کے معنے ہوں گے وامسحوا رؤسکم جس سے بظاہر پورا سر مراد لیا جائیگا کیونکہ راس پورے سر کو کہتے ہیں بعض سر کو نہیں کہا جاتا۔ لہٰذا امام مالکؒ کے قول کے مطابق پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا۔

امام صاحبؒ کی دلیل برؤسکم میں بار نہ زائدہ ہے نہ برائے تبعیض ہے۔ کیونکہ یہ بار کے مجازی معنے ہیں، اور بلا ضرورت معنی مجازی مراد نہیں لئے جاتے اور برائے تبعیض مراد لینے کی حاجت نہیں ہے۔ فرض کیجئے کہ بار کے حقیقی معنے تبعیض کے لئے جائیں تو اشتراک اور ترادف لازم آئیگا کیونکہ حرف من کے معنے بھی تبعیض کے ہیں۔ حاصل یہ کہ بار کے حقیقی معنی الصاق کے ہیں اور تبعیض کے بھی، تو لازم آتا ہے کہ دلالت کرنیوالا ایک، اور جن معنی پر دال ہے وہ متعدد ہیں اسی کا نام اشتراک ہے اور یہ معنے اصل کے خلاف ہیں۔ اس لئے کہا جائیگا کہ بار اپنی اصل یعنی الصاق کے لئے ہے۔

سوال :- اگر بار برائے الصاق حقیقت ہے تو تبعیض کے معنے جو کہ اس کے مجازی معنی ہیں کیونکر لئے گئے

اور بعض سر کا مسح جائز کیوں قرار دیا گیا؟

جواب :- مسح راس میں بعض راس کا مسح آیت سے ہے نہیں بلکہ حرف با جب آلہ پر داخل ہوتی ہے مثلاً ید پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح اپنے محل یعنی ممسوح کی جانب متعدی ہوتا ہے اور پورے محل کو شامل ہوتا ہے۔ جیسے مسحت الحائط بیدی کہ میں نے دیوار کو اپنے ہاتھ سے مسح کیا۔ اس مثال میں دیوار فعل مسح کا محل ہے۔ اور اس کا مفعول بھی ہے اور فعل مسح چونکہ پوری دیوار کی جانب منسوب ہے۔ لہٰذا اس سے پوری دیوار کا مسح مراد ہوگا۔ اور ید جس پر با داخل ہے وہ چونکہ آلہ مسح ہے اس لئے اس کا بعض مراد ہوگا کیونکہ آلہ مقصود بالمسح نہیں مقصود بالمسح تو دیوار ہے۔ اور غیر مقصود چیز سے اسی قدر مراد ہوتی ہے جس سے کہ مقصود حاصل ہو جائے اس لئے اس جگہ آلہ سے کل مراد نہ ہوگا بلکہ اتنا حصہ مراد ہوگا جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور مراد یہ ہوگا کہ میں نے ہاتھ کے بعض حصے سے دیوار کا مسح کیا۔

اور حرف با جب محل پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہو کر رہتا ہے اور محل با کا مجرور ہوگا اور آلہ فعل مسح کا مفعول ہوگا جیسے جب کسی نے کہا مسحت بالحائط تو اس کی اصل یہ سمجھی جائے گی کہ مسحت الید بالحائط۔ اور آیت کی تقدیر اسی طرح یہ ہوگی کہ وامسحوا الایدی برؤسکم یعنی تم اپنے ہاتھوں کا مسح کرو اپنے سروں کے ذریعے سے۔ اس طرح محل مسح آلہ اور وسیلہ کے مشابہ ہو گیا اور جس طرح حرف با جب آلہ پر داخل ہوتا ہے تو اس کا بعض مراد ہوتا ہے اسی طرح جب با راس پر داخل ہوگا تو محل کا بھی بعض ہی مراد ہوگا۔ تو آیت میں مسح کا فعل پورے سر کو گھیرنے کا تقاضہ نہ کرے گا بلکہ صرف الصاق کا تقاضہ کریگا کہ آلہ محل کے ساتھ ملصق ہو جائے اور عادۃً اس کا تقاضہ نہیں کرتا کہ آلہ کا کل مراد ہو۔ لہٰذا ید کا اکثر مراد ہوگا اور ید کا اکثر تین انگلیوں کی مقدار ہے لہٰذا ان تین انگلیوں کو کل کا قائم مقام قرار دیکر تین انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ پس آیت وامسحوا برؤسکم (تم اپنے سروں کا مسح کرو) میں فعل مسح ید کی جانب متعدی نہیں ہے اس لئے قاعدہ کے مطابق بعض راس مراد ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ با کو تبعیض کے لئے قرار دینا امام صاحب کی دو روایتوں میں سے ایک روایت بھی ہے۔ امام صاحب کی دوسری روایت یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا قول وامسحوا برؤسکم میں سر کے مسح کا حکم دیا گیا ہے۔ مگر مقدار راس مجمل ہے اس لئے کہ با برائے الصاق ہے جو کہ وامسحوا کا مفعول ہے مقدار ممسوح کے خلاف ہے اس لئے وامسحوا کو نا تمام کا درجہ دیدیا جائیگا۔ اور اگر وامسحوا الراس اس کا ترجمہ کیا جائے یعنی مسح راس کو موجود کرو۔ اس سے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ باری تعالیٰ کی مراد کیا ہے۔ یا بعض راس مراد ہے۔ اس لئے مقدار کے بارے میں یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر حدیث سے کی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے مقدار ناصیہ کا مسح فرمایا اور ناصیہ سر کے جوانب میں سے ایک جانب کا نام ہے اس لئے ناصیہ سے چوتھائی سر مراد لے لیا گیا اس طرح چوتھائی سر کا مسح فرض قرار پایا۔ چاہے تین انگلیوں سے کیا جائے یا تمام انگلیوں سے کیا جائے۔

مگر اس قول پر اعتراضات وجوابات بہت زیادہ ہیں اسلئے ماتن نے اس قول کو بیان نہیں کیا ہے۔
قولہٗ انما یثبت استیعاب مسح الوجہ الخ چہرہ کے مسح میں استیعاب ثابت ہے۔ یہ عبارت ایک محذوف سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ تیمم والی آیت میں "وامسحوا بوجوھکم وایدیکم" مذکور ہے۔ اس آیت میں حرف با محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہے۔ جس کی اصل یہ ہے "فامسحوا الایدی بوجوھکم وایدیکم" مذکور ہے۔ اس آیت میں حرف با محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہے جس کی اصل یہ ہے "فامسحوا الایدی بوجوھکم وایدیکم"۔ لہٰذا مذکورہ بیان کردہ قاعدہ کے مطابق تیمم میں چہرہ اور ہاتھ کے مسح کا استیعاب نہ ہونا چاہئے جب کہ دونوں میں آپ استیعاب کے قائل ہیں؟
جواب :۔ چونکہ تیمم وضو کا نائب ہے جیسے حق تعالیٰ نے فرمایا ہے "وان کنتم مرضیٰ او علیٰ سفر او جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجوھکم وایدیکم" جس سے صاف ظاہر ہے کہ تیمم وضو کا قائم مقام ہے اور قائم مقام اور نائب کے ساتھ وہی سلوک کیا جاتا ہے جو اصل کے ساتھ کیا جاتا ہے لہٰذا جس طرح وضو کے اندر چہرہ اور ہاتھ دونوں کا استیعاب ضروری قرار دیا گیا ہے تیمم میں بھی ضروری ہوگا۔ لہٰذا کہا جائیگا کہ تیمم کی آیت میں بھی حرف با زائد ہے۔
اعتراض :۔ اس جواب پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ موزوں پر مسح دونوں پیروں کے دھونے کے قائم مقام ہے جب کہ پیروں کے دھونے میں استیعاب فرض ہے مگر مسح میں استیعاب شرط نہیں ہے۔
جواب :۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ کو غلط فہمی ہوئی خف پر مسح پیروں کے غسل کا قائم مقام نہیں بلکہ بدل ہے لہٰذا بدل کو قائم مقام اور خلیفہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ بدل اور خلیفہ کے مابین فرق ہے اسلئے کہ بدل تو مبدل منہ کے امکان کے ساتھ مشروع ہے اور خلیفہ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ کیونکہ جب موزوں پر مسح کیا جاتا ہے اس وقت کے مبدل منہ یعنی پیروں کو دھویا بھی جا سکتا ہے یعنی دھونا پیروں کا ممکن ہے اور جب تیمم کیا جاتا ہے اس وقت وضو کرنا ممکن نہیں ہے۔

وعلیٰ للالزام نقول لہ علیّ الف درھم یکون دینا الا ان یتصل بھا الودیعۃ لان حقیقۃ علیٰ فی اللغۃ الاستعلاء والاستعلاء قد یکون حقیقۃ نحو زید علی السطح وقد یکون حکما بان یلزم علیٰ ذمتہ مثل لہ علیّ الف درھم فکانہ یعلوہ ویرکبہ فیجب علیہ فان تتصل بھا لفظ الودیعۃ بان یقول لہ علیّ الف درھم ودیعۃ لم تخرج عن معنی الالزام ولم یجب علیہ حقیقۃ الاداء۔

ترجمہ اور علیٰ لازم کرنے کیلئے آتا ہے چنانچہ کسی شخص کا لہ علیّ الف درھم کہنا دین کے طور پر ہوگا مگر یہ

کہ اس کے ساتھ ودیعت کا لفظ متصل ہو کیونکہ حرف علیٰ کی حقیقت لغت میں استعلاء ہے۔ اور استعلاء کبھی حقیقت ہوتا ہے جیسے زیدٌ علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) اور استعلاء کبھی حکمًا ہوتا ہے بایں طور کہ اس کے ذمہ میں کوئی چیز لازم ہو جیسے لہ علیّ الف درہم پس گویا الف درہم اس سے بلند ہیں اور اس پر سوار ہیں۔ پس یہ اس پر الف درہم واجب ہوں گے۔ پس اگر اس کے ساتھ لفظ ودیعت کو متصل کر دیا۔ بایں طور کہ وہ یہ کہتا ہے لہ علیّ الف درہم ودیعۃً تو الزام کے معنی سے خارج نہ ہوگا۔ البتہ اس کے ذمہ حفاظت واجب ہوگی نہ کہ اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔

تشریح کلمۂ علیٰ کا بیان۔ ماتن نے فرمایا کہ حرف علیٰ الزام کیلئے آتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمۂ علیٰ بلا واسطہ الزام کیلئے آتا ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ کلمۂ علیٰ حقیقۃً استعلاء کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ یعنی اپنے آپ کو بلند سمجھنے کیلئے۔ اس کے بعد استعلاء کی دو قسمیں ہیں حقیقۃً ایک شی کا دوسری شی پر بلند ہونا جیسے زیدٌ علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) اور چھت اس کے نیچے ہے۔ حکمی بلند ہونا۔ مثلاً کوئی شخص اپنے ذمہ کوئی چیز واجب قرار دے لے۔ جیسے لفلانٍ علیّ الف درہم فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار دراہم واجب ہیں۔ اس مثال میں ایک ہزار دراہم اقرار کرنے والے کے ذمہ واجب اور اس پر سوار ہیں۔

شارح نے کہا: اگر اس قول کے ساتھ ودیعۃً کا لفظ ملا دیا جائے۔ اور اس طرح کہا جائے کہ لفلانٍ علیّ الف درہم ودیعۃً۔ تو کلمۂ علیٰ الزام کے معنے سے جدا نہ ہوگا۔ البتہ اس کے ذمہ دراہم کا حفاظت کرنا ضروری ہوگا۔ اصلاً ان کو ادا کرنا بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لفظ ودیعۃً بیان تغیر ہے۔ کیونکہ لہ علیّ الف سے اس کے ذمہ مقر لہ کے ایک ہزار واجب ہوئے تھے جن کا ادا کرنا اس کے ذمہ واجب تھا اور ودیعۃً کے لفظ سے صرف اس کے ذمہ ان دراہم کی حفاظت واجب ہوتی ہے لہٰذا ودیعۃً کے لفظ سے اول کلام کا حکم تبدیل ہو گیا۔ اسی لئے ودیعۃً کلام اول کیلئے بیان تغییر واقع ہوگا اور ودیعۃً کی صورت میں حفاظت واجب ہوتی ہے، ادائیگی واجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان دراہم کی حفاظت تو لازم ہوگی مگر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔

فَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ مَثَلًا بِعْتُ هٰذَا اَوْ آجَرْتُ هٰذَا اَوْ نَكَحْتُهَا عَلٰى اَلْفِ دِرْهَمٍ فَكَانَ بِمَعْنَى بِاَلْفِ دِرْهَمٍ مَجَازًا لِاَنَّ الْبَاءَ لِلْاِلْصَاقِ وَعَلٰى لِلْاِلْزَامِ وَالْاِلْصَاقُ يُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ مَا يَكُوْنُ الْعِوَضُ شَيْئًا اَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُّ عَنِ الْعِوَضِ فَيُحْمَلُ عَلٰى اَنَّ الْمَعْنٰى عِوَضُهٗ

ترجمہ پس اگر محض معاوضے کے موقع پر علیٰ داخل ہو تو اس وقت باء کے معنے میں ہوگا

مثلاً کوئی شخص کہتا ہے بعت هذا او اجرت هذا او نکحت هذه بالف درهم (میں نے اس کو فروخت کیا یا اس کو اجرت پر دیا یا میں نے اس کا نکاح کر دیا ایک ہزار درہم کے بدلے) تو یہ باء الف درہم کے معنی میں ہوگا۔ کیونکہ باء الصاق کے لئے آتی ہے اور علی الزام کے لئے آتا ہے لہذا الصاق لزوم کے مناسب ہے اور معاوضات سے مراد وہ ہیں جن میں عوض اصلی ہو اور عوض سے بالکل جدا نہ ہو یعنی محمول کیا جائے کہ مذکور اس کا عوض ہے۔

تشریح: **کلمہ علیٰ معاوضات محضہ میں داخل ہونے کی صورت**: اگر کلمہ علیٰ معاوضات محضہ میں داخل ہو تو کلمہ علیٰ باء کے معنی میں ہوتا ہے۔ محضہ کی قید لگا کر ماتن نے طلاق بالمال اور عتق بالمال کو خارج کیا ہے۔ کیونکہ معاوضات محضہ سے وہ مراد ہیں جو معنی اسقاط سے خالی ہوں۔ اور طلاق و عتاق دونوں میں اسقاط کے معنی پائے جاتے ہیں اس لئے یہ دونوں معاوضات محضہ سے خارج ہوں گے۔

اگر کلمہ علیٰ معاوضہ کے مقام پر استعمال کیا جائے تو وہ باء کے معنی دے گا۔ جب کسی نے کہا بعت هذا العبد علی الف درهم (میں نے اس غلام کو ہزار درہم کے بدلے فروخت کیا) دوسری مثال آجرت هذا علی الف درهم (میں نے یہ گھر ایک ہزار پر کرایہ پر لیا) تیسری مثال نکحت هذه علی الف درهم (میں نے اس سے ایک ہزار کے بدلے نکاح کیا) ان تینوں مذکورہ بالا مثالوں میں علی بمعنی باء ہے اور علی الف کے معنی بالف کے ہوں گے۔ اس لئے کہ حرف باء برائے الصاق آتی ہے اور علی برائے الزام آتا ہے اور الصاق الزام کے مناسب ہے۔ کیونکہ جب ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ لازم ہوگی تو وہ اس کے ساتھ ملی ہوئی اور ملصق بھی ہوگی لہذا الزام کے ساتھ الصاق بھی پایا گیا اسی مناسبت کی بنا پر علی کو باء کے معنی میں مجازاً لیا جاتا ہے۔

قولہ والمراد من المعاوضات الخ یہ عبارت ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے معاوضہ محضہ کے مفہوم میں مال داخل ہوتا ہے۔ اس لئے نکاح کو معاوضہ محضہ میں شمار نہ کرنا درست ہوگا۔ اس لئے کہ نکاح کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہے جبکہ شارح نے معاوضہ محضہ کی مثال میں نکاح کا ذکر بھی کیا ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس جگہ معاوضات سے وہ معاوضہ مراد ہے جس میں عوض اصلی ہو یعنی عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔ نکاح میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ اس لئے نکاح کو ان میں شمار کر لیا گیا ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ علی جب معاوضات میں داخل ہو تو وہ باء کے معنی میں ہوتا ہے۔ اس لئے جس پر علی داخل ہوگا وہ عوض شمار کیا جائے گا۔

وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف

درهم فعندهما هو بمعنى الباء في ألف درهم كما أن في البيع والإجارة ولأن الطلاق إذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات وإن لم يكن في الأصل منها فإن طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الألف لأن أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض وعند أبي حنيفة للشرط في هذا المثال لأن الطلاق ليس من المعاوضات في الأصل وإنما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكأنها قالت على شرط ألف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا ولأن الجزاء لازم للشرط فيكون أقرب إلى معنى الحقيقة من معنى الباء فإن طلقها واحدة لا يجب شيء لأن أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط وهكذا قالوا۔

ترجمہ اور اسی طرح وہ مسئلہ جب طلاق میں استعمال کیا جائے تو صاحبین کے نزدیک کلمہ علی باء کے معنی میں ہوگا یعنی اگر عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی ثلثا علی الف درہم" (مجھ کو تین طلاق ایک ہزار درہم کے عوض میں دیدے) تو صاحبینؒ کے نزدیک علی الف درہم معنی میں بالف درہم کے ہے جس طرح بیع اور اجارہ میں لفظ علی باء کے معنی میں آتا ہے اس وجہ سے کہ طلاق پر جب عوض داخل ہوتا ہے تو طلاق معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اگرچہ وہ اصل میں معاوضات کے قبیل سے نہیں ہے۔ پس اگر زوج نے ایک طلاق دیدی تو ثلث الف واجب ہوگا کیونکہ عوض معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علی شرط کیلئے ہے یعنی اس مثال میں۔ کیونکہ اصل وضع میں طلاق معاوضات کے باب میں سے نہیں ہے عوض تو کبھی اس کو عارض ہو جاتا ہے لہذا عارض کی وجہ سے معاوضات کے ساتھ لاحق نہ کریں گے پس گویا عورت نے علی شرط الف درہم کہا تھا (ایک ہزار درہم کی شرط پر) اور کلمہ علی شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا (انھوں نے آپ سے بیعت کیا ہے اس شرط پر کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گے)۔ کیونکہ جزا شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہذا شرط کے معنی علی کے حقیقی معنی کے زیادہ قریب ہیں بمقابلہ باء کے معنی کے لہذا اگر شوہر نے ایک طلاق دی ہے تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے۔ علماء اصول نے اسی طرح کہا ہے۔

تشریح اور کلمہ علی جب طلاق کے باب میں داخل کیا جائے تو بھی صاحبینؒ کے نزدیک وہ علی بمعنی باء ہوگا۔ مثلاً عورت نے اپنے شوہر سے طلقنی ثلاثا علی الف درہم (تو مجھ کو ایک ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں دیدے) تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام بالف درہم کے معنی میں ہوگا جس طرح بیع اور اجارہ میں جب علی داخل ہو تو وہ بمعنی باء ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی باء کے معنی میں ہوگا کیونکہ طلاق اگرچہ اپنی اصل کے لحاظ سے معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس پر عوض داخل

ہو جاتا ہے تو معاوضات کے معنے میں ہو جاتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ علیٰ جب معاوضات کے موقع پر داخل ہو تو وہ باء کے معنے میں ہو جاتا ہے اسی لئے اس مثال طلقنی ثلاثاً علیٰ الف درہم میں بھی الف درہم کے معنے میں ہوگا اور تین طلاقیں اس کا عوض ہوں گی۔ اسی لئے شوہر نے اگر صرف ایک ہی طلاق دی تو عورت پر ثلث کا تہائی واجب ہوگا۔ اور عورت ایک ہی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی کیونکہ یہ طلاق عوض مال ہے اور طلاق علیٰ مال سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اس لئے عورت پر یہاں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

تنبیہ :- اس مسئلہ میں امام صاحب علیٰ کو شرط کیلئے مانتے ہیں کیونکہ اصل میں طلاق از قسم معاوضات سے ہی نہیں اسلئے معاوضات سے مراد یہ ہے کہ اس کا عوض اصلی ہو عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی علیحدہ نہ ہو اور طلاق میں اصل عوض نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور وہ عوض طلاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے کیونکہ طلاق اگر مال کے بدلے میں ہوتی ہے تو بغیر مال کے بھی ہو جاتی ہے۔ جب طلاق از قسم معاوضات نہیں تو معاوضات کے ساتھ ملحق بھی نہ ہوگی۔

مذکورہ بالا مثال میں علیٰ بمعنی باء نہ ہوگا جو کہ عوض کے لئے آتا ہے بلکہ مجازاً علیٰ شرط کیلئے ہوگا۔ عبارت کا مفہوم اب یہ ہوگیا کہ عورت نے کہا طلقنی ثلاثاً علیٰ شرط الف درہم (تو مجھے تین طلاقیں ایک ہزار درہم کی شرط پر دیدے)

اعتراض :- اس صورت میں ایک ہزار درہم شرط ہوں گے اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی اور یہ صحیح نہیں ہے۔ شوہر کسی چیز پر موقوف کئے بغیر بھی تین طلاقیں دے سکتا ہے۔ اور اگر ایک ہزار درہم کا دینا تین طلاقوں کیلئے شرط ہو تو شوہر بلا ہزار درہم کے طلاق دینے کا مجاز نہ ہوتا حالانکہ یہ غلط ہے۔

جواب :- دراصل اس کلام کی اصل یہ ہے کہ تین طلاقیں شرط ہیں اور ہزار درہم کی ادائیگی مشروط ہے۔ لہٰذا اس مثال میں کلمہ علیٰ شرط کے لئے ہے۔

کلمہ علیٰ کا استعمال شرط کیلئے :- باری تعالیٰ کا قول یبایعنک علیٰ ان لا یشرکن باللہ شیئاً وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کرتی ہیں کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔

اور مجازی معنے لینے کیلئے مناسبت ضروری ہے اس لئے شارح نے علیٰ کی حقیقت استعلاء اور شرط کے مجازی معنے میں دونوں کے درمیان مناسبت ذکر کی ہے۔ فرمایا جو بلندی چاہنے والا ہوتا ہے جس پر بلندی چاہی جاتی ہے اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح جزاء شرط کے لئے لازم ہوتی ہے اسی مناسبت کی بناء پر علیٰ کو شرط کے معنے میں لیا گیا ہے۔

ومن للتبعيض هذا أصل وضعها والبواقي من المعاني مجاز فيها فإذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه له أن يعتقهم إلا واحدا منهم عند أبي حنيفة رحمه الله وذلك لأن كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب أن يعمل على البعض كما يستقيم

اور بعض نے کہا حرف من برائے تبیین آتا ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ من ان تمام معانی کے درمیان مشترک ہے۔
ماتن نے بھی اکثر فقہاء کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ اور فرمایا مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيدِي الْعِتْقَ فَاعْتِقْهُ "تو جس کو چاہے میرے غلاموں میں سے آزادی کو تو پس اس کو تو آزاد کردے"۔ امام صاحبؒ نے اس صورت میں فرمایا مخاطب ان غلاموں میں ایک کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کے آزاد کرنے کا مجاز ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل:۔ حرف مَنْ برائے عموم وضع کیا گیا ہے۔ اور حرف مِن تبعیض کیلئے۔ اس لئے اس کلام میں دونوں کی رعایت کی جائے گی۔ لہٰذا مخاطب غلاموں میں سے بعض کے آزاد کرنے کا مجاز ہوگا۔ اس لئے کہ کلمہ مَن کے عموم کی وجہ سے اس کو اختیار ہوگا کہ جس غلام کو چاہے آزاد کردے۔ مگر کلمہ مِن کا تقاضا یہ ہے کہ بعض غلام اس کی ملک میں باقی رہے اسلئے اگر مخاطب نے یکے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کردیا تو جو غلام آخر میں باقی رہ گیا ہے وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر سارے غلاموں کو ایک ساتھ آزاد کردیا تو ایک غلام کے سوا باقی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور ایک کی تعیین میں آقا کو اختیار ہوگا۔

صاحبینؒ کی رائے:۔ حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس مثال میں مِن برائے بیان ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر تو میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو ان کو آزاد کردے۔ لہٰذا اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو آزاد کردیا تو سب آزاد ہو جائیں گے جیسے اگر مولٰی نے کہا مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيدِي الْعِتْقَ فَاعْتِقْهُ "میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے تو تو اس کو آزاد کردے"۔ اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے اپنی آزادی چاہ لی تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ یہ امام صاحبؒ کا قول ہے۔ تو جس طرح اس مثال میں حرف مِن بیان کے لئے ہے اسی طرح متن میں بیان کردہ مثال میں بھی حرف مِن بیان کے لئے ہے۔ حاصل یہ کہ ان دونوں مثالوں کا حکم صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہی ہے اور تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ البتہ امام صاحبؒ کے نزدیک دونوں مثالوں میں فرق ہے۔ متن والی مثال میں ایک غلام کا بغیر آزادی کے باقی رہ جانا ضروری ہے اور دوسری مثال میں تمام غلام آزاد ہو سکتے ہیں۔

وجہ فرق:۔ امام صاحبؒ کے نزدیک تو شارحؒ نے فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح اَيُّ عَبِيدِي ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ میں اور اَيُّ عَبِيدِي ضَرَبْتَهُ فَهُوَ حُرٌّ میں جو فرق ہم بیان کر چکے ہیں وہی فرق یہاں بھی ہے۔
مثال اول میں اگر مخاطب کو تمام غلاموں نے مارا تو تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو سب غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہوں گے اس لئے کہ اول مثال میں اَيُّ نکرہ ہے اور ضارب ہونا صفت عام ہے اس لئے صفت کے عام ہونے کی بنا پر اَيُّ عام ہو جائیگا اسی عموم کی وجہ سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں ضرب مخاطب کی جانب منسوب ہے اَيُّ کی طرف منسوب نہیں اس لئے اَيُّ وصف سے خارج ہو گیا اسلئے اس میں اب عموم نہ رہا اور جب عموم نہ رہا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے صرف بعض غلام آزاد ہوں گے۔

ترجمہ

اور کلمہ الیٰ غایت کی انتہاء کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی کلمہ الیٰ مسافت کی انتہاء بیان کرنے کیلئے آتا ہے۔ مسافت سے یہاں غایت کا اطلاق اسی طرح ہے جیسے جزء کا اطلاق کل پر جیسا کہ مشہور
اصول کا قول ہے۔ پھر اس کے بعد مصنفؒ نے ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ کس جگہ غایت مغیا میں داخل ہوتی
ہے اور کس جگہ داخل نہیں ہوتی۔ چنانچہ فرمایا پس اگر غایت بذات خود قائم ہو جیسے اس مثال میں من ہذا الحائط
الی ہذا الحائط (اس دیوار سے اس دیوار تک) تو دونوں غایتیں اقرار کے باب میں داخل نہ ہوں گی کیونکہ حائط
(دیوار) بذاتہ قائم ہے یعنی تکلم سے پہلے موجود ہے۔ اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لہٰذا دونوں
غایتیں مغیا میں داخل نہ ہوں گی اور اپنے قول موجودۃ قبل التکلم کہہ کر مصنفؒ نے ان مدتوں سے احتراز کیا ہے جو
دیون اور ثمن کے لئے مقرر کی جاتی ہیں جیسے بعت ہذا واجلت الثمن الی شہر (میں نے اس کو فروخت کیا اور
ثمن کی ادائیگی کی مدت ایک ماہ مقرر کیا) یا آجرت الی رمضان او فی الغد (میں نے رمضان تک کے لئے
اجرت پر دیا یا کل تک کے لئے دیا) اسی طرح کے دوسرے قول میں متعین ہوتے ہیں۔ پس ان میں سے
ہر ایک اگرچہ ظاہراً قائم بذاتہ ہیں لیکن تکلم کے بعد وجود ہوتی ہیں۔ اور مصنفؒ نے اپنے قول غیر مفتقر فی وجودہا
کے ذریعہ لیل سے احتراز کیا ہے کیونکہ لیل اپنے وجود میں نہار کی محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول سبحان الذی
اسریٰ بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ (پاک ہے وہ ذات جو اپنے بندے کو راتوں رات مسجد حرام
سے مسجد اقصیٰ تک لے گئی) میں مسجد اقصیٰ کا دخول احادیث مشہورہ سے ہے نفس کے سبب سے نہیں ہے
اور اگر غایت قائم بنفسہ نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں اول یہ ہے کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو اس صورت
میں غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنے کے لئے ہوگا اور غایت مغیا میں داخل ہو جائے گی۔ جیسے اللہ تعالیٰ
کے قول وایدیکم الی المرافق میں ہے کیونکہ اس مثال میں مرفق غایت ہے اور قائم بنفسہا نہیں ہے اور صدر
کلام یدی ہے جو اس کو شامل ہے کیونکہ ید ابط (بغل) تک شامل ہے۔ لہٰذا مرافق کا ذکر ماسوا کو خارج کرنے
کے لئے ہوگا۔ لہٰذا غایت مغیا میں داخل ہوگی۔ اسی لئے امام زفرؒ کا قول باطل ہے کہ کوئی غایت مغیا
کے تحت داخل نہیں ہوتی۔ اور اس غایت کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے یعنی یہ غایت غسل سے ماوراء
کو ساقط کرنے کیلئے ہے یا یہ غایت (الی المرافق) غایت لفظاً اسقاط ہے یعنی غسل کو مرافق تک ساقط
کرتے ہوئے پس غایت اسقاط سے خارج ہے اور اسقاط سے جب خارج ہوگی تو غسل میں داخل ہوگی
مگر یہ قاعدہ اس مثال قرأت ہذا الکتاب الی باب القیاس (میں نے اس کتاب کو باب القیاس تک پڑھا)
سے ٹوٹ گیا۔ اس مثال میں باب القیاس قرأت سے خارج ہے اگرچہ کتاب اس کو شامل ہے عرف پر
عمل کرتے ہوئے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس کے شامل ہونے
میں شک ہو تو غایت کا ذکر اس لئے ہوگا کہ حکم کو غایت تک کھینچا جائے۔ پس ایسی صورت میں غایت مغیا
میں داخل نہ ہوگی جیسے لیل صوم میں داخل نہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول ثم اتموا الصیام الی اللیل میں۔ یہاں

مغیا کی شامل ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہوتا کیونکہ صوم لغت میں امساک ساعۃ کا نام ہے پس لیل کا ذکر صوم کو لیل تک کھینچنے کیلئے ہے۔ لہٰذا لیل صوم میں داخل نہ ہوگی۔ اور جس مقام میں صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شک ہے اس کی مثال قسموں میں اوقات ہیں جیسے کسی شخص نے قسم کھائی لا اکلم الیٰ رجب (رجب تک کلام نہ کرے گا) پس رجب کے اپنے ماقبل کے دخول میں شک ہے۔ لہٰذا امام صاحبؒ کی ظاہری روایت کے مطابق رجب داخل نہ ہوگا اور صاحبینؒ کا بھی یہی قول ہے اور حضرت حسنؒ کی روایت امام صاحبؒ سے یہ ہے کہ رجب داخل ہے کیونکہ صدر کلام تابید کے لئے تھا لہٰذا غایت اپنے ماقبل سے خارج نہ ہوگی۔ اور اس غایت کو غایت الامتداد کہتے ہیں کیونکہ غایت نے حکم کو یہیں تک کھینچ لیا ہے۔

تشریح

حرف الیٰ کا بیان:۔ حرف الیٰ غایت کے معنے دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر غایت کے معنے انتہاء ہیں۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ کلمہ الیٰ انتہاء کی انتہاء کیلئے آتا ہے اور انتہاء کی انتہاء کے کوئی معنے نہیں اس سوال کے جواب میں شارح نے کہا۔ غایت سے مراد یہاں پر مسافت ہے اور غایت پر مسافت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور غایت کا اطلاق مسافت پر ایسا ہی ہے جیسے جزء کا اطلاق کل پر ہوتا ہے اور مسافت کل ہے اور غایت اس مسافت کا آخری جزء ہے اور جب غایت سے اس جگہ مسافت مراد ہے تو معنے ہوں گے کہ کلمہ الیٰ مسافت کی انتہاء کو بیان کرتا ہے۔

قاعدہ:۔ غایت اپنی مغیا میں کب داخل ہوگی اور کب داخل نہ ہوگی۔ اس کا ایک اصول شارح نے بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اس بارے میں چار اقوال ہیں۔

(۱) الیٰ کا مابعد اپنے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا۔ (۲) الیٰ کا مابعد اپنے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہ ہوگا۔ (۳) اگر الیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا۔ ورنہ داخل نہ ہوگا۔ (۴) الیٰ کے داخل ہونے نہ ہونے پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ الیٰ کے مابعد کا داخل ہونا نہ ہونا کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔

مصنفؒ نے اس آخری مذہب کی قدرے تفصیل کی ہے کہ اگر غایت بذاتہ قائم ہو یعنی ماقبل کا جزء نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو یعنی اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو۔ تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہاء دونوں کے دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے من ھذا الحائط الی ھذا الحائط (اس دیوار سے اس دیوار تک) اس مثال میں دونوں دیواریں اس کے کلام سے خارج ہوں گی اس کے کلام میں داخل نہ ہوں گی اس لئے کہ کلمہ الیٰ از خود دخول اور عدم دخول پر دلالت نہیں کرتا لیکن اگر غایت مستقل بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں مغیا کے تابع ہو تو وہ غایت مغیا کے حکم کے تحت داخل ہوگی۔

مگر اس جگہ غایت تو مستقل ہے اور دوسرا کوئی سبب موجود نہیں تو داخل ہونے کی دلیل نہ پائی

کوئی غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی بلکہ خارج ہوتی ہے باطل ہو جائے گا اور یہ غایت جس کا اوپر ابھی تذکرہ ہوا
اس غایت کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے اور الی المرافق فاغسلوا کے متعلق ہے اور غسل کے حکم میں داخل ہے
اور مرفق کے ماسوا کو خارج کرنے کے لئے آئی ہے۔

آیت کریمہ مسقطین الی المرافق الخ اور تم اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوؤ اس حال میں کہ تم ساقط کرنے والے
ہو مرافق تک۔ اس صورت میں مرافق اسقاط کے حکم سے خارج اور غسل کے تحت داخل ہوں گے۔

قولہ وینتقض هذا الخ یہاں ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔ آپ نے کہا تھا کہ صدر کلام اگر غایت کو
شامل ہو تو اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں شامل ہوتی ہے۔ اس مثال کا کیا جواب ہوگا مثلاً ایک شخص
نے کہا قرأت هذا الكتاب الى باب القياس میں نے اس کتاب کو باب القیاس تک پڑھا۔ اس حال
میں باب القیاس قراءت سے خارج ہے۔ ماقبل کے حکم پر داخل نہیں ہے۔ حالانکہ اس مثال میں صدر کلام غایت
کو شامل ہے اس صورت کا تقاضا ہے کہ غایت مغیا کے حکم میں داخل ہے۔

جواب: اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ اس وقت ہے جب عدم دخول کی کوئی قوی دلیل موجود
نہ ہو۔ اور اگر عدم دخول کی دوسری کوئی قوی دلیل موجود ہو تو اس کے باوجود کہ صدر کلام غایت کو شامل ہے
مگر غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی۔ اس مثال میں اگرچہ صدر کلام غایت کو شامل ہے مگر عرف جو اس
کی قوی دلیل ہے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ باب القیاس قراءت سے خارج ہو لہذا عرف کی دلیل کی بنا پر
اس مثال میں غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہے۔

فائدہ: اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدر کلام کے غایت میں شامل ہونے پر شبہ ہو تو ان دونوں
صورتوں میں غایت کا ذکر اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو غایت تک پہنچا دیا جائے۔ یعنی غایت کو ذکر حکم کو
کھینچنے کے لئے کیا جاتا ہے اور خود غایت حکم میں داخل نہیں ہوتی۔ جس طرح ثم اتموا الصیام الی اللیل میں صیام
کا حکم لیل تک لایا گیا مگر خود لیل حکم صیام میں داخل نہیں ہے۔

دوسری مثال: ایک شخص نے روزہ رکھنے کی قسم کھائی اس کے بعد اس نے روزہ کی نیت کر لی اور
تھوڑی دیر روزہ رکھا پھر اس کو توڑ دیا تو وہ شخص اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ مطلق امساک پایا گیا۔
اسی طرح اس آیت میں لیل کا ذکر اس لئے ہے کہ صوم کے حکم کو لیل تک پہنچا دیا جائے اور بتایا جائے کہ روزہ
رات تک قائم رہے گا مگر چونکہ روزہ رات کو شامل نہیں ہے رات تو روزہ میں داخل نہ ہوگی۔

شارح نے کہا اگر صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے پر شبہ ہو تو اس کی مثال وہ غایات ہیں جو قسم میں
ذکر کئے جاتے ہیں جیسے کسی نے قسم کھائی واللہ لا اکلم فلانا الی رجب اللہ کی قسم میں رجب تک کلام نہ کروں گا۔
اس قسم میں رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے اس لئے صدر کلام یعنی واللہ لا اکلم
مطلق ہے جو رجب کا تقاضا نہیں کرتا تو یہ بھی ممکن ہے کہ رجب کو کلام ماسوا کے ساتھ مقید کرنے کے

لے لایا گیا ہے اس لئے اس جگہ غایت یعنی الی رجب کا مغیا کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے۔ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا اس مثال میں الی رجب اقبل کے حکم میں داخل نہیں ہے اور اس قسم کا اطلاق رجب سے پہلے تک ہوگا یہی قول حضرات صاحبینؒ کا بھی ہے۔

وفي للظرفية وهذا هو أصل معناها في اللغة واتفق أصحابنا في هذا القدر ثم اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان أي في كونه معيارا لما قبله غير فاضل عنه أو كونه ظرفا فاضلا عنه فقالا هما سواء في أنه يستوعب جميع ما بعده فإن قال أنت طالق غدا أو في غد يقع في أول الغد وإن نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لأنه خلاف الظاهر فإن الأصل فيه أن يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان بذكر في أو بحذفه وفرق أبو حنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار فإن قال أنت طالق غدا ولم ينو يقع في أول النهار وإن نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وإن قال أنت طالق في غد يقع في أول النهار إن لم ينو وإن نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لأن ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا لأصومن الدهر وفي الدهر فإن الأول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني۔

ترجمہ اور فی ظرفیت کیلئے ہے اور لغت میں یہ اس کے اصلی معنی ہیں۔ اس حد تک ہمارے علماء احناف متفق ہیں۔ لیکن ظرف زمان میں اس کلمہ کو حذف کرنے اور قائم رکھنے کے باب میں مختلف ہیں یعنی اس باب میں مختلف ہیں کہ فی کا مابعد اپنے ماقبل کیلئے معیار ہے، زائد نہیں ہے یا یہ کہ اس کا مابعد ظرف ہے اور زائد ہے تو صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس کا حذف کرنا اور باقی رکھنا دونوں برابر ہیں یعنی وہ اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو مستوعب اور گھیرے ہوئے ہے۔ پس اگر اس نے انت طالق غدا کہا یا فی غد کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو طلاق اول غد (صبح سویرے) واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کی جائے گی قضاءً نہیں کیوں کہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اسلئے کہ فی میں اصل یہ ہے کہ طلاق جمیع غد کو گھیرے ہوئے خواہ فی کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو اور امام ابوحنیفہؒ نے ان دونوں (حذف واثبات) کے درمیان فرق کیا ہے اس صورت میں جبکہ طلاق دینے والا دن کے آخری حصہ کی نیت کرے۔ پس اگر شوہر نے انت طالق غدا کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو طلاق اول نہار میں واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو دیانۃً اس کی تصدیق

کی جائے گی قضاءً نہیں۔ اور اگر انت طالق فی غد کہا تو قضاءً و دیانۃً دونوں طرح واقع ہوگی اگر نیت نہیں کی ہے اور اگر آخر وقت کی نیت کی ہے تو دیانۃً وقضاءً تصدیق کی جائے گی کیونکہ کلمہ فی کو ذکر کرنا استیعاب کا تقاضہ امام صاحب کے نزدیک نہیں کرتا اور اس کی نظیر صوم الدھر (میں زمانے میں روزہ ضرور رکھوں گا) اور صمت فی الدھر ہے کیونکہ اول مثال عموم کے استیعاب کا تقاضہ کرتی ہے بخلاف دوسری مثال کے۔

تشریح

حرف فی کا بیان:- حروف جارہ میں سے ایک حرف فی بھی ہے۔ احناف کے نزدیک یہ حرف ظرفیت کیلئے آتا ہے۔ اور لغت میں بھی اس کے حقیقی معنے یہی ہیں۔ اور اگر اس حرف کو زمان کیلئے ذکر کیا ہو تو اس کو حذف کرنے یا ذکر کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔
اور یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا نہیں ہے اس لئے کہ فی کا حذف کرنا تو سب کے نزدیک جائز ہے البتہ اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ فی کا حذف اور فی کا ذکر ان دونوں میں سے کون سی فی کے دخول کیلئے استیعاب کا تقاضہ کرتا ہے اور کون تقاضہ نہیں کرتا۔ یعنی کس صورت میں حرف فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوگا اور کون سی صورت میں حرف فی ذکر ہوگا اور کس صورت میں حرف فی کا مابعد اپنے ماقبل کے ظرف اور ماقبل سے زائد ہوگا:

صاحبین کے نزدیک فی کا ذکر اور اس کا حذف دونوں اس بارے میں مساوی ہیں کہ فی اپنے ماقبل کے تمام اجزاء کو گھیرتی ہے اور دونوں ہی صورتوں میں فی کا مابعد ماقبل کیلئے معیار واقع ہوتا ہے اور فی کا مابعد ماقبل سے زائد نہیں ہوتا۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق غدا" یا اس سے کہا "انت طالق فی غد" اور کہنے والے شوہر نے کوئی نیت نہیں کی ہے تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت غد کے تمام اجزاء میں مطلقہ رہے گی کیونکہ جب شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو غد کے اول جزء میں کوئی مزاحم نہیں پایا جاتا اس لئے ترجیح بلا مرجح سے احتراز کرتے ہوئے اول غد میں وقوع طلاق کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اگر شوہر نے آخر دن کی نیت کی ہے تو دیانۃً اس کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے گا مگر قضاءً اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ دیانۃً نیت کے معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آخری دن اس کے کلام کا محتمل ہے اور کلام کے محتمل کی نیت دیانۃً معتبر ہوتی ہے اور مفتی دیانۃً کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے گا۔

اور قضاءً نیت کے معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دن کے آخری حصہ کی نیت کرنا ظاہر عرف کے خلاف ہے اس لئے کہ فی کو کلام میں ذکر کیا جائے یا حذف کیا جائے دونوں صورتوں میں طلاق غد کے پورے اجزاء کو گھیرے گی۔ اس لئے جب شوہر نے آخری دن کی نیت کی تو اس نے گویا دن کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی ہے اور بعض اجزاء کو خاص کرنا ظاہر کے خلاف ہے اور ظاہر کے خلاف کی نیت قضاءً معتبر نہیں ہوتی۔
امام صاحب کے نزدیک اگر شوہر نے انت طالق غدا کہا یعنی فی کا ذکر نہیں کیا اور کوئی نیت بھی

نہیں کی تو مذکورہ دلیل کی بنا پر دن کے پہلے حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی ہے تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی قضاءً نہیں کیونکہ اس کا کلام آخری نہار کا احتمال تو رکھتا ہے اور ظاہر کے خلاف ہونے کی بنا پر قضاء میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور اگر شوہر نے انت طالق فی غد کہا یعنی فی کو لفظوں میں ذکر کیا ہے اور کوئی نیت منوی کی تو کوئی مزاحم نہ ہونے کی بنا پر اول نہار میں طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر اس نے فی کا ذکر کیا اور آخری نہار کی نیت کی ہے تو قضاءً اس کی تصدیق کر لی جائے گی اس لئے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک فی کا ذکر استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا کیونکہ اس صورت میں محض ظرف ہی رہتا ہے اور ظرف کے کسی جزء میں فعل کا وقوع کافی ہے۔ اس لئے آخری نہار کی نیت کرنا ظاہر کے خلاف کی نیت نہیں ہے لہٰذا اس کی نیت دیانۃً اور قضاءً دونوں میں معتبر مان لی جائے گی۔

اول کی نظیر واللہ لاصومن دھرا۔ اللہ کی قسم کسی زمانہ میں روزہ رکھوں گا۔ دوسری مثال واللہ لاصومن فی دھر۔ اللہ کی قسم میں زمانہ میں روزہ رکھوں گا۔ پہلی مثال جس میں حرف فی محذوف ہے تقاضا کرتی ہے پوری عمر کے استیعاب کا۔ چنانچہ اس کو پوری زندگی روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور دوسری مثال جس میں حرف فی مذکور ہے استیعاب کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ تھوڑی دیر کا روزہ بھی قسم کو پورا کرنے کیلئے کافی ہوگا۔

وَإِذَا أُضِيفَ إِلَى الْمَكَانِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَكَّةَ يَقَعُ حَالًا لِأَنَّ الْمَكَانَ لَا يَصْلُحُ مُقَيِّدًا لِلطَّلَاقِ إِذِ الطَّلَاقُ يَقَعُ فِي الْأَمَاكِنِ كُلِّهَا فَيَلْغُو ذِكْرُ الْمَكَانِ إِلَّا أَنْ يُضْمَرَ الْفِعْلُ أَيِ الْمَصْدَرُ مَدْلُولُ الْفِعْلِ أَيْ فِي دُخُولِكِ مَكَّةَ فَيَصِيرُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَكَأَنَّهُ قِيلَ إِنْ دَخَلْتِ مَكَّةَ فَأَنْتِ طَالِقٌ مَعَ الدُّخُولِ لَا بَعْدَ الدُّخُولِ كَمَا فِي حَقِيقَةِ الشَّرْطِ وَهٰذَا كَمَا لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ مَعَ نِكَاحِكِ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَإِنْ نَكَحَهَا وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ نَكَحْتُكِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّكَاحِ۔

ترجمہ اور جب طلاق کسی مکان کی طرف منسوب ہو اس طور پر کہ کوئی اپنی بیوی سے کہے انت طالق فی مکۃ (تجھے مکہ میں طلاق ہو) تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ مکان اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ طلاق کیلئے مقید ہو کیونکہ طلاق جب واقع ہوتی ہے تو تمام مکانات میں ہوتی ہے لہٰذا اس جگہ مکان کا ذکر لغو ہوگا مگر یہ کہ فعل مضمر ہو یعنی مصدر مثلاً مذکورہ مثال میں یہ مراد لیا جائے فی دخولک مکۃ (تیرے مکہ داخل ہونے میں) تو اس صورت میں کلمہ فی شرط کے معنے میں ہو جائیگا گویا اس صورت میں اس طرح کہا گیا ہے ان دخلت مکۃ فانت طالق۔ تو مکہ میں داخل ہونے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی داخل

ہونیکے بعد نہیں جس طرح حقیقی شرط میں دخول کے بعد مطلقہ ہوتی ہے، اس کی تائید اس مسئلہ سے ہوتی ہے کہ اگر شوہر نے کہا انت طالق مع نکاحک (تجھے تیرے نکاح کے ساتھ طلاق ہو) تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ وہ اس سے نکاح کرلے۔ اور اگر اس نے کہا انت طالق ان نکحتک (تجھے طلاق ہے اگر میں تجھ سے نکاح کروں) تو طلاق نکاح کے بعد واقع ہوگی۔

تشریح **طلاق اگر مکان کی جانب مضاف ہو** :- ماتن نے کہا کہ طلاق اگر مکان کی جانب منسوب کی جائے مثلاً کسی نے کہا انت طالق فی مکۃ تو مکہ میں طلاق والی ہے۔ تو اس صورت میں عورت پر فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مذکورہ مثال میں مکہ ظرف ہے اور فی ظرفیت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شئی اول یعنی مظروف شئی ثانی یعنی ظرف کے ساتھ خاص ہو اور مکہ کو طلاق کے لئے خاص کرنا اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ طلاق مکہ کے ساتھ مختص ہو جبکہ طلاق اس معنے کو قبول نہیں کرتی کیوں کہ طلاق مکان اور زمان کے ساتھ مختص نہیں ہے اس لئے مکہ کا ذکر اس مثال میں زائد اور لغو ہوگا اور صرف انت طالق باقی رہ جائے گا۔

ہاں اگر مکان سے قبل مصدر محذوف ہو اور فی مکۃ سے مراد فی دخولک مکۃ ہو تو اس صورت میں حرف فی بمعنے شرط ہوگا چنانچہ متن میں فعل سے مصدر مراد لیا گیا ہے نحوی اصطلاحی فعل مراد نہیں لیا گیا۔ اس وجہ سے کہ حرف فی مصدر پر تو داخل ہو جاتا ہے مگر نحوی فعل پر داخل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے فی کے بعد محذوف ہونیوالا کلمہ فعل نہیں بلکہ مصدر ہوگا۔ اور جب مصدر محذوف مان لیا گیا تو گویا شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق فی دخولک مکۃ" اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تو طلاق والی ہے۔ پس اس مثال میں کلمہ فی بمعنے شرط ہے لہٰذا عورت کے مکہ میں داخل ہونیکے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی، دخول کے بعد واقع نہ ہوگی۔ جس طرح حقیقۃً شرط اور شرط محض کی صورت میں دخول کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے

حقیقۃً شرط اور معنے شرط کا فرق :- شارح نے فرمایا طلاق کو اگر حقیقۃً شرط پر معلق کیا جائے تو شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے۔ مثلاً شوہر نے کہا ان دخلت مکۃ فانت طالق۔ تو اگر مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق ہے۔ تو اس صورت میں دخول مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی اور اگر اس نے کہا انت طالق فی دخولک مکۃ۔ تو طلاق والی ہے تیرے مکہ میں داخل ہونے کے وقت۔ یہ معنی شرط میں طلاق کے معلق ہونیکی مثال ہے لہٰذا دخول مکہ کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔

حقیقت شرط کی صورت میں شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی مثال اگر کسی نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا انت طالق مع نکاحک۔ تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ اس نے اس عورت سے نکاح کر بھی لیا کیونکہ نکاح کے ساتھ طلاق واقع ہوگی اور چونکہ ابھی نکاح نہیں ہوا اسلئے وہ اجنبیہ ہے لہٰذا طلاق کا محل نہ ہونیکی وجہ سے طلاق اس پر واقع نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر اس نے اجنبیہ

اور دوسری صورت کے معنے یہ ہیں کہ تو اس ایک طلاق والی ہے کہ عنقریب اس کے بعد دوسری آئیگی پس دو دو
طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور آئندہ جو آئے گی اس کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور جب قبل و بعد مقید
نہیں ہوتے تو اپنے ماقبل کی صفت ہوتے ہیں۔ یعنی جب قبل اور بعد میں سے ہر ایک کنایہ سے مقید نہیں ہوتے
ایسے طور پر کہ شوہر کہے انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ او بعد واحدۃ تو اس صورت میں قبل اور بعد اپنے ماقبل
کی صفت بنتے ہیں۔ لہٰذا پہلی مثال انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ میں ایک طلاق اور دوسری یعنی انت طالق
واحدۃ بعد واحدۃ میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورت کے معنے یہ ہیں کہ انت طالق واحدۃ
تو وہ ایک طلاق والی ہے جو دوسری ایک طلاق کے پہلے ہے جو آنے والی ہے۔ پس اول طلاق واقع ہو جائے گی
اور آنے والی طلاق کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور دوسری مثال کے معنے یہ ہیں انت طالق واحدۃ التی کانت
بعد الواحدۃ الاخری الماضیۃ۔ پس دو طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی۔ یہ پوری تفصیل قبل اور بعد کی بحث میں
طلاق میں ہے اور بہر حال مسئلہ اقرار میں پس اس کے قول لہ علی درہم واحد قبل درہم میں ایک درہم
واجب ہوگا اور باقی دوسری صورت میں اس کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔ علماء نے اسی طرح فرمایا ہے۔

تشریح

قولہ وقبل للتقدیم الخ۔ اسمائے ظروف میں سے قبل اور بعد بھی ہیں ان میں
لفظ قبل اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ بتلائے کہ قبل کا مابعد اس کے ماقبل سے مؤخر ہے
اور طلاق کے مسئلے میں بعد کا حکم قبل کے برعکس ہے۔ اور جس جگہ قبل کے ذکر کرنے
پر ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ اگر بعد کا لفظ ذکر کیا جائے تو دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اور جہاں لفظ
قبل کے ذکر کرنے پر دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اگر اس جگہ لفظ بعد ذکر کیا جائے تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔
قولہ فاذا قیدا بالکنایۃ الخ اور لفظ قبل اور بعد کو جب ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا جائے یعنی ان
دونوں کا مضاف الیہ کوئی ضمیر واقع ہو تو یہ اگرچہ اپنے ماقبل کی صفت بنتے ہیں مگر باعتبار معنے یہ اپنے مابعد
کی صفت بن جاتے ہیں۔ جیسے ایک شخص نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے اس طرح کہا انت طالق واحدۃ
قبلہا واحدۃ۔ یا یہ کہا انت طالق واحدۃ بعدہا واحدۃ۔ تو اس صورت میں قبل اور بعد معنے کے لحاظ سے اپنے
مابعد کی صفت ہوں گے اور قبل والی صورت میں دو طلاقیں اور بعد والی صورت میں صرف ایک طلاق
واقع ہوگی۔ اس لئے کہ ترجمہ یہ ہے۔ تو ایک طلاق والی ہے اور اس سے پہلے ایک طلاق ہو چکی ہے۔
اس مثال میں ایک طلاق فی الحال واقع کی گئی اور قبلہا واحدۃ کہہ کر ایک طلاق اس سے پہلے ماضی میں
واقع کی گئی اس لئے جو طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ زمانہ تکلم میں واقع ہوگی۔ اور جو طلاق زمانہ
ماضی میں دی گئی وہ بھی اسی کے ساتھ زمانہ حال میں واقع ہو جائے گی۔ اس طرح عورت پر دو طلاقیں
واقع ہوں گی۔ کیونکہ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے الایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال۔ زمانہ ماضی میں
طلاق کا واقع کرنا دراصل زمانہ حال میں واقع کرنا ہے۔ اس لئے زمانہ ماضی کی طلاق بھی حال والی طلاق

کے ساتھ واقع ہو جائے گی اور اس عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں ہو جائیں گی۔

دوسری صورت میں یعنی انت طالق واحدۃ بعدہا واحدۃ میں ایک طلاق زمانہ حال میں اور ایک طلاق زمانہ حال کے بعد والے زمانے میں یعنی زمانۂ استقبال میں واقع کی گئی ہے۔

پس انت طالق واحدۃ کہہ کر جو طلاق زمانہ حال میں دی گئی ہے وہ تو فوراً واقع ہو جائے گی مگر بعدہا واحدۃ کہہ کر جو زمانہ آئندہ میں طلاق دی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی اس لئے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے لہٰذا اس پر عدت واجب نہیں ہے اس لئے وہ ایک طلاق واقع ہو جانے کے بعد دوسری طلاق کے لئے محل باقی نہ رہی اس لئے بعدہا واحدۃ سے جو دوسری طلاق دی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی۔

ایک اعتراض:۔ مذکورہ قاعدہ پر بعض نے اعتراض کیا ہے کہ اگر کسی نے کہا جاءنی رجل وزید قبلہ (میرے پاس مرد آیا اور اس سے پہلے زید آیا) اس مثال میں قبل ضمیر کیطرف مضاف ہے اور ضمیر اس کا مضاف الیہ ہے مگر اس کے باوجود قبل اپنے ماقبل یعنی زید کی صفت بن رہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس ایک ایسا شخص آیا جس سے پہلے زید آیا۔ جب کہ آپ کے قاعدے کے مطابق لفظ قبل کو اپنے مابعد کی صفت واقع ہونا چاہئے تھا؟

جواب:۔ یہ قاعدہ اس صورت میں ہے جب قبل کے بعد اسم ظاہر ہو اور وہ لفظ قبل کا مضاف الیہ واقع ہو۔ اور مذکورہ بالا مثال میں لفظ قبل کے بعد کوئی اسم ظاہر مذکور نہیں ہے۔ لہٰذا اس مثال کو اعتراض میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا قاعدہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا اگر یہ دونوں لفظ یعنی لفظ قبل اور لفظ بعد کسی ضمیر کیطرف مضاف نہ ہوں تو یہ دونوں اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوں گے۔ جیسے کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا "انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ"۔ یا اس نے اس طرح کہا انت طالق واحدۃ بعد واحدۃ تو ان دونوں مثالوں میں قبل اور بعد اپنے ماقبل کی صفت ہوں گے۔ اور قبل والی صورت میں ایک طلاق اور بعد والی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس لئے کہ قبل والی صورت میں مطلب یہ ہے کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہے جو ایک اور طلاق سے پہلے ہے۔ اس لئے انت طالق واحدۃ سے تو ایک طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے دوسری طلاق کی محل باقی نہ رہی اس لئے دوسری طلاق بیکار ہو جائے گی۔

اور دوسری مثال میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہے جو ایک دوسری طلاق کے بعد کی طلاق کے بعد واقع ہے یعنی ایک طلاق تو فی الحال واقع ہے اور ایک طلاق زمانہ ماضی میں واقع ہے۔

اس مثال میں جو طلاق انت طالق واحدۃ کے ذریعہ دی گئی وہ تو فی الحال واقع ہو جائے گی۔ اور جو طلاق ماضی کی جانب منسوب کر کے دی گئی ہے وہ بھی فی الحال پہلی طلاق کے ساتھ ساتھ واقع ہوگی۔ اسی مذکورہ قاعدے کے مطابق کہ الایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال۔ لہٰذا بعد والی صورت میں دونوں

بیان کرتا ہے، اور یقینی قرب اثبات کا قرب ہوتا ہے دین کا نہیں ہوتا۔ دین کا قرب صرف احتمال کے درجہ میں ہوتا ہے لہٰذا اس کا قرب ہونا یقینی ہے یعنی اثبات کا قرب کلام کو اسی پر محمول کیا جائیگا اس کے علاوہ پر محمول نہ کیا جائیگا۔ اور چونکہ لفظ قرب دین کا بھی احتمال ضرور رکھتا ہے اس لئے اگر یوں کہا جائے "عندی الف درہم دَینا" (میرے پاس ایک ہزار دراہم قرض کے ہیں) تو یہ کلام قرض پر محمول ہوگا اور لفظ دین کو اس احتمال کی تفسیر قرار دیں گے

وغیرٌ یُستعملُ صفةً للنکرةِ و یُستعملُ استثناءً لکنَّ الاستعمالَ الاوّلَ اَصلٌ فیہ والثانی تبعٌ فہو ایضًا داخلٌ فی الظروف تغلیبًا کقولہ لہ علیَّ درہمٌ غیرُ دانقٍ بالرفع فیلزمہ درہمٌ لانّہ ح صفةٌ للدرہم فیکون المعنی لہ علیَّ الدرہمُ الذی مغایرٌ للدانق فلا یستثنی منہ شیءٌ فیلزم درہمٌ تامٌ ولو قال بالنصب صار استثناءً فیلزم منہ درہمٌ الا دانقًا وھو مقدار سُدس الدرہم وسوی مثل غیر فی کونہ صفةً واستثناءً وھو ظرفٌ فی الحقیقة لکن لما کان اعرابہ تقدیرًا یُحمل علی النیة ولعل القاضی لا یُصدّقہ فی صورة التخفیف۔

ترجمہ اور لفظ غیر نکرہ کی صفت کے طور پر مستعمل ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن لفظ غیر میں پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا تابع ہے۔ لہٰذا یہ بھی تغلیب کے طور پر ظرف میں داخل ہو گیا جیسے کہنے والے کا قول لہ علیّ درہم غیر دانق (غیر کو رفع پڑھنے کی صورت میں) اس پر پورا ایک درہم واجب ہوگا۔ کیونکہ لفظ غیر اس وقت درہم کی صفت ہے تو معنی یہ ہوگئے کہ اس کے لئے میرے ذمہ ایسا درہم ہے جو دانق کے علاوہ ہے (دانق ایک سکہ ہے جو درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے) پس اس سے کوئی چیز مستثنیٰ نہیں ہوئی لہٰذا درہم تام واجب ہوگا۔ اور اگر اس نے لفظ غیر کو نصب دیکر پڑھا تو وہ استثناء ہوگا اور ایک دانق چھوڑ کر ایک درہم اس پر لازم ہوگا اور دانق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ اور لفظ سویٰ لفظ غیر کی طرح ہے یعنی لفظ سویٰ بھی صفت و استثناء ہونے میں غیر کی طرح ہے ورنہ درحقیقت وہ ظرف ہے لیکن چونکہ اس کا اعراب تقدیری ہے لہٰذا اس کو نیت کے حوالہ کیا جائے گا اور شاید قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے۔

تشریح **لفظ غیر کا بیان:۔** یہ لفظ گو اسماء ظروف میں سے نہیں ہے مگر تغلیبًا اسکو یہاں ذکر کیا گیا ہے۔

لفظ غیر کا استعمال:۔ یہ لفظ کسی نکرہ کی صفت بھی واقع ہو جاتا ہے اور کبھی استثناء کے لئے بھی۔ مگر ان دونوں میں اول استعمال اس کا اصل ہے اور دوسرا استعمال اصل نہیں ہے۔

حِيْنَ مَوْتِ اَحَدِهِمَا لِاَنَّهٗ قَبْلَ الْمَوْتِ يَتَمَكَّنُ فِيْ كُلِّ حِيْنٍ اَنْ يُطَلِّقَهَا فَاِذَا لَمْ يُطَلِّقْ وَتَشَارَفَتْ مَوْتُ الزَّوْجِ تَطْلُقُ وَتُحْرَمُ عَنِ الْمِيْرَاثِ اِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا خِلَافَ مَا اِذَا كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا لِاَنَّ امْرَأَةَ الْفَارِّ تَرِثُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَكَذَا اِذَا شَارَفَتْ مَوْتُ الْمَرْأَةِ تَطْلُقُ الْبَتَّةَ لِاَنَّهٗ تَحَقَّقَ الشَّرْطُ۔

ترجمہ: اور انہیں حروف معانی میں سے حروف شرط بھی ہیں۔ اور حرف اِنْ ان میں اصل ہے کیونکہ لفظ اِنْ صرف انہیں معانی کیلئے مستعمل ہے مگر دوسرے حروف دیگر معانی کیلئے بھی استعمال کرلئے جاتے ہیں۔ اسی لئے غالب ہے کہ ان سب کا نام حروف شرط رکھا گیا اگرچہ بعض ان میں سے اسم بھی ہیں اور حرف اِنْ شیٔ معدوم مترددہ جود کے اندیشہ کے ساتھ داخل ہوتا ہے اور وہ یقینی طور پر موجود نہیں ہوتی لہذا یہ حرف اِنْ اس جگہ مستعمل نہ ہوگا جو وجود کے اندیشہ میں نہ ہو بلکہ امر محال ہو البتہ کسی تاویل سے استعمال ہو سکتا ہے کیونکہ یہ مقام دراصل کلمہ لو کا ہے اور نیز اِنْ ایسے امر پر بھی داخل نہیں ہوتا جو یقینی طور پر ہونے والا ہو البتہ کسی تاویل سے اس کا استعمال ہو سکتا ہے کیوں کہ یہ اذا کا محل ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے تو عورت کو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ دونوں میں سے کوئی انتقال کر جائے کیونکہ یہ شرط یقینی طور پر اسی وقت تک معلوم نہ ہوگی جب تک دونوں میں کا ایک مر نہ جائے اس لئے کہ موت سے پہلے ہر وقت میں ممکن ہے کہ وہ طلاق واقع کر دے پس جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت قریب ہوگئی تو عورت مطلقہ ہو جائے گی اور میراث سے محروم ہو جائے گی اگر غیر مدخول بہا ہے بخلاف اس صورت کے کہ عورت مدخول بہا ہو کیونکہ امرأۃ الفار دخول کے بعد وارث ہوتی ہے۔ ایسے ہی جب عورت مرنے کے قریب ہو جائے گی تو البتہ مطلقہ ہو جائے گی کیونکہ یقین ہے اب معلوم ہو گیا کہ شرط متحقق ہو گئی۔

تشریح: **حروف شرط کا بیان:-** ماتن نے فرمایا کہ حروف معانی میں سے حروف شرط بھی ہیں۔ ان حروف میں حرف اِنْ اصل ہے کیونکہ یہ شرط کے معنے کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی معنی میں استعمال بھی کیا جاتا ہے دوسرے کسی معنے میں حرف اِنْ کا استعمال نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ دوسرے حروف شرط کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ شرط کے علاوہ دوسرے معانی بھی دیتے ہیں۔

اِنْ حرف شرط ہے اور حرف ہے۔ اس دوسرے حروف شرط کو بھی تغلیباً حرف کہہ دیا جاتا ہے کیوں حروف شرط میں سے بعض جیسے اذا یہ اسم ہے

سوال:- آپ کا یہ قول کہ اِنْ حرف شرط کے معنی دیتا ہے دوسرے کوئی معنے نہیں دیتا جبکہ اِنْ کلمہ

وَإِذَا عِنْدَ نُحَاةِ الْكُوفَةِ تَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيُجَازَى بِهَا مَرَّةً وَلَا يُجَازَى بِهَا أُخْرَى يَعْنِي أَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتُسْتَعْمَلُ تَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمُجَازَاةِ مِنْ جَعْلِ الْأَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِي مُسَبَّبًا وَمِنْ جَزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَهَا وَدُخُولِ الْفَاءِ فِي جَزَائِهَا وَتَارَةً عَلَى سُنَنِ سَائِرِ كَلِمَاتِ الظُّرُوفِ مِنْ غَيْرِ جَزْمٍ وَدُخُولِ فَاءٍ فِيمَا بَعْدَهَا وَإِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ بَعْدَهَا كَلِمَتَيْنِ عَلَى نَمَطِ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ فَمِثَالُ الْأَوَّلِ
شعر: وَاسْتَغْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنَى ... وَإِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَتَجَمَّلِ
وَمِثَالُ الثَّانِي شعر: وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةٌ أُدْعَى لَهَا ... وَإِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبُ
وَإِذَا جُوزِيَ بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَأَنَّهَا حَرْفُ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رح لِأَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ وَلَا عُمُومَ لِلْمُشْتَرَكِ فَتَعَيَّنَ عِنْدَ إِرَادَةِ أَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ بُطْلَانُ الْآخَرِ ضَرُورَةً۔

ترجمہ اور کلمہ اذا نحویین کوفہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کیلئے یکساں طور پر صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ اس کے ذریعے کبھی جزاء کو ذکر کردیا جاتا ہے اور کبھی نہیں بھی کیا جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ کلمہ اذا ظرف اور شرط دونوں کے درمیان مشترک ہے پس کبھی کلمات مجازات (شرط) کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اول جز کو سبب اور ثانی جز کو مسبب قرار دیا جاتا ہے اور اس کے بعد فعل مضارع کو جزم دے کے اس کی جزاء میں فاء داخل کردیا جاتا ہے۔ اور کبھی کلمات ظروف کی طرح استعمال ہوتا ہے بغیر جزم کے اور بغیر فاء کے یعنی اس کے بعد فعل مضارع پر جزم نہ آئے گا اور نہ جزاء میں فاء داخل ہوگی اگرچہ شرط و جزاء کے طرز پر دونوں کلمے اس کے بعد مذکور ہوں۔ مثال اول (یعنی جب اذا شرط کیلئے ہو) شعر کا ترجمہ یہ ہے۔
اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ زندگی بسر کر جب تک تیرا رب تجھے مال کے ذریعہ بے نیاز بنائے رکھے، اور جب تنگدستی و فاقہ کی مصیبت آپڑے تو صبر سے کام لے۔
(دوسرے شعر کے شطر دوم کیلئے یعنی جب کلمہ اذا وقت کے معنے میں ہو)
جب کوئی مشکل اور سختی پیش آتی ہے تو مجھے بلایا جاتا ہے۔ اور جب حیس کھانا پکایا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے
اور جب کلمہ اذا کے ذریعہ جزا لائی جائے تو اس وقت اس سے وقت کے معنی ساقط ہو جاتے ہیں گویا کلمہ اذا حرف شرط ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہی قول ہے۔ اس وجہ سے کہ اذا شرط و ظرف دونوں میں مشترک ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مشترک میں عموم نہیں ہوتا لہذا دو معنوں میں سے کسی ایک معنی کے مراد لینے کے وقت دوسرے معنی کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

تشریح

کلمہ اذا کا بیان: حروف شرط میں سے ایک شرط کا حرف اذا بھی ہے۔ اس کے متعلق کوفہ اور بصرہ کے نحویوں میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ کوفی کہتے ہیں کہ اذا شرط اور ظرف دونوں میں مشترک ہے۔ کبھی شرط اور کبھی ظرف مان کر کیا جاتا ہے۔

کلمہ اذا کے تین استعمال: جس جملے میں کلمہ اذا داخل ہوتا ہے اس کا اول جزء سبب اور دوسرا جزء مسبب ہوتا ہے۔

اذا کے بعد اگر فعل مضارع ہو تو وہ مجزوم ہوتا ہے۔

اذا کی جزا پر فا داخل ہوگا۔ یہ تینوں استعمال اس صورت میں ہیں جبکہ اذا برائے شرط استعمال کیا گیا ہو۔ لیکن اگر شرط کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے مثلاً ظرف کیلئے یا وقت کے معنے دینے کیلئے اس کو استعمال کیا گیا ہے تو مذکورہ تینوں باتیں نہ ہوں گی۔

شعر: واذا تصبك خصاصة فتجمل۔ اور جب تجھے کوئی تکلیف پہنچے تو تو تحمل سے کام لے۔

اس مصرعہ میں اذا بمعنی إنْ ہے۔ اور شرط کیلئے استعمال ہوا ہے۔ اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہے۔ اور جب کلمہ اذا بمعنی وقت ہو تو اس کی مثال "واذا تکون کریہۃ ادعی لها واذا یحاس الحیس یدعی جندب" جب کوئی مصیبت کا وقت آجاتا ہے تو اس وقت میں بلایا جاتا ہوں۔ اور جب حلوہ بنایا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔

اس شعر میں تکون، ادعی اور یحاس فعل ہیں اور مجزوم نہیں ہیں۔ اس لئے معلوم ہوا یہاں اذا شرط کیلئے نہیں ہے بلکہ ظرف کیلئے ہے۔

ماتن نے فرمایا کہ جب اذا کو بوقت شرط کے معنے مراد لئے جائیں تو وہ وقت کے معنے میں دلالت نہ مطابقۃً کریگا اور نہ ہی تضمناً دلالت کریگا۔ یہی امام صاحبؒ کی رائے ہے۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ کلمہ اذا جب شرط اور ظرف دونوں معانی کیلئے مشترک ہے اور عموم مشترک درست نہیں ہے۔ اس لئے جب لفظ کے دو معانی میں سے کوئی ایک معنے مراد لئے جائیں گے تو دوسرے معنی از خود ساقط ہو جائیں گے۔

وعندهما و البصرة هي للوقت حقيقة وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى فإنها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال وإذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فلأولى أن لا يسقط ذلك عن إذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما أي أبي يوسف ومحمد لكن يرد عليهما أنه إذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب أنها لم تستعمل إلا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط إنما لزم

تضمّنًا من غير ارادة كما في المبتدأ المتضمّن لمعنى الشرط۔

ترجمہ اور نحاۃ بصرہ کے نزدیک کلمہ اذا حقیقۃً صرف وقت کیلئے موضوع ہے۔ کبھی کلمہ متی کیطرح وقت کے معنے ساقط ہوئے بغیر اس کا استعمال شرط کیلئے بھی ہو جاتا ہے۔ مگر یہ استعمال بطور مجاز ہوتا ہے۔ چنانچہ کلمہ متی وقت کیلئے وضع کیا گیا ہے اس سے وقت کے معنے کسی وقت ساقط نہیں ہوتے اور جب یہ معنے متی سے ساقط نہیں ہوتے باوجودیکہ مجازات یعنی شرط اس کے لئے لازم ہے جب کہ استفہام کے مقام میں نہ ہو تو اولیٰ ہے کہ کلمہ اذا سے بھی وقت کے معنے ساقط نہ ہوں جبکہ کلمہ اذا کیلئے مجازات (شرط) لازم بھی نہیں ہے۔ یہ صاحبینؒ کا قول ہے یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا۔ لیکن ان دونوں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وقت کے معنی اذا سے ساقط نہ ہوں گے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اذا صرف وقت ہی کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جو اس کے حقیقی معنی ہیں اور شرط کے معنی ضمناً بلا ارادہ کے لازم آجاتے ہیں جیسے وہ مبتدا جو شرط کے معنے کو متضمن ہو جیسے الذی یاتینی فلہ درہم (وہ شخص جو میرے پاس آئے گا اس کیلئے درہم ہے)

تشریح کلمۂ اذا کے معنی بصریوں کے نزدیک :- علماء بصرہ نے کہا ہے کہ کلمہ اذا صرف وقت کے معنے میں آتا ہے اور کبھی متی کیطرح اس سے وقت کے معنے کے بجائے شرط کے معنے لے لئے جاتے ہیں مگر وقت کے معنے ساقط نہیں ہوتے اور شرط کے معنے اس کے مجازی ہوں گے۔ اس لئے کہ لفظ متی برائے وقت وضع کیا گیا ہے اور وقت کے معنے اس سے بھی ساقط نہیں ہوتے، خواہ اس کو استعمال کیا جائے یا استفہام میں۔ لہٰذا جب استفہام کے سوا میں کلمہ متی سے شرط کے معنے لازم ہونیکے باوجود اس سے وقت کے معنے ساقط نہیں ہوتے تو کلمہ اذا جس کے لئے شرط کے معنے لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنے کس طرح ساقط ہو سکتے ہیں۔

حاصل یہ کہ اذا بطور مجاز شرط کے لئے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے مگر اس سے وقت کے معنے ساقط نہیں ہوتے۔ حضرات صاحبینؒ کا یہی مذہب ہے۔

اعتراض :- کلمہ اذا کو جب مجازاً شرط کے معنے میں استعمال کر لیا گیا اور اس سے وقت کے معنے جو اس کے حقیقی معنی ہیں ساقط نہیں ہوتے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔

جواب :- اس کا جواب یہ ہے کہ اذا صرف اپنے حقیقی معنی یعنی وقت استعمال ہوتا ہے اور شرط کے معنے ضمناً لازم آجاتے ہیں جن کا ارادہ بھی نہیں کیا جاتا۔ اور حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت ناجائز ہے جب ارادۃً ایسا کیا جائے اور اگر از خود جمع ہو جائیں تو یہ ناجائز نہیں ہے۔

یہاں پر بھی دونوں معنی کا اجتماع غیر ارادی ہے اس لئے نا جائز نہ ہوگا جیسے وہ مبتدا جس میں شرط کے معنے بھی پائے جاتے ہوں جیسے الذی یاتینی فلہ درہم۔ تو اس میں مبتدا اور خبر کا ہونا تو اس کی حقیقت اور اصل ہے۔ اور شرط و جزا کا پایا جانا مجاز ہے۔ اور اس مثال میں یہ دونوں معانی آئے ہیں مگر شرط و جزا کا اس میں ارادہ نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حَتّٰی لَوْ قَالَ لِامْرَأَتِہٖ اِذَا لَمْ اُطَلِّقْکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ لَا یَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَہٗ مَا لَمْ یَمُتْ اَحَدُھُمَا لِاَنَّہٗ عِنْدَہٗ بِمَنْزِلَۃِ حَرْفِ الشَّرْطِ وَسَقَطَ مَعْنَی الْوَقْتِ فَصَارَ کَاَنَّہٗ قَالَ اِنْ لَمْ اُطَلِّقْکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَفِیْہِ لَا یَقَعُ مَا لَمْ یَمُتْ اَحَدُھُمَا وَقَالَا یَقَعُ کَمَا فَرَغَ مِثْلُ مَتٰی لَمْ اُطَلِّقْکِ لِاَنَّہٗ عِنْدَھُمَا لَا یَسْقُطُ عَنْہُ مَعْنَی الْوَقْتِ فَصَارَ الْمَعْنٰی فِیْ زَمَانٍ لَمْ اُطَلِّقْکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَاِذَا فَرَغَ مِنْ ھٰذَا الْکَلَامِ وُجِدَ زَمَانٌ لَمْ یُطَلِّقْھَا فِیْہِ فَیَقَعُ فِی الْحَالِ کَمَا فِیْ مَتٰی وَالدَّلِیْلُ عَلَیْہِ اَنَّہٗ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِذَا شِئْتِ لَا یَتَقَیَّدُ بِالْمَجْلِسِ کَمَتٰی شِئْتِ وَالْجَوَابُ عَنْہُ اَنَّہٗ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالْمَشِیْئَۃِ فَوَقَعَ الشَّکُّ فِی الْاِنْقِطَاعِ فَلَا یَنْقَطِعُ وَفِیْمَا نَحْنُ فِیْہِ وَقَعَ الشَّکُّ فِی الْوُقُوْعِ فِی الْحَالِ فَلَا یَقَعُ بِالشَّکِّ وَھٰذَا کُلُّہٗ اِذَا لَمْ یَنْوِ شَیْئًا اَمَّا اِذَا نَوَی الْوَقْتَ اَوِ الشَّرْطَ فَھُوَ عَلٰی مَا نَوٰی وَاَمَّا مِثْلُ اِذَا مَا فَاِنَّہٗ لَمْ یَتَعَلَّقْ عِنْدَہٗ فِی الْمُجَازَاۃِ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ یہاں تک کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اذا لم اطلقک فانت طالق (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے) تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک ان دونوں میں سے کوئی ایک مر نہ جائے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک کلمہ اذا تو حرف شرط کے ہے اور وقت کے معنے ساقط ہو چکے ہیں۔ پس گویا اس نے یہ کہا ان لم اطلقک فانت طالق (اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے) اور اس قول میں جب تک دونوں میں سے کوئی مر نہ جائے گا طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے جیسے متی لم اطلقک میں واقع ہو جاتی ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک کلمہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو اس کے قول کے معنے یہ ہوئے فی زمان لم اطلقک فانت طالق (اس زمانہ میں کہ میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) پس جب وہ اس کلام سے فارغ ہو گیا تو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے لہذا طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی جس طرح متی کہنے کی صورت میں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے کہا انت طالق اذا شئت تو طلاق والی ہے جب تو چاہے تو یہ طلاق مجلس

کے ساتھ مقید نہیں ہوتی جیسے کہ متی شئت کہنے کی صورت میں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اذا امر ہو وقت کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو اس کی مشیت کے ساتھ متعلق کیا ہے۔ پس اس تعلق کے انقطاع میں شک واقع ہو گیا لہٰذا منقطع نہ ہوگی۔ اور ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں یعنی اذا لم اطلقک فانت طالق میں شک فی الجواب واقع ہوا ہے لہٰذا شک کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہ بحث اس وقت ہے جبکہ شوہر نے کوئی نیت نہ کی ہو۔ بہرحال جب اس نے وقت یا شرط کی نیت کر لی ہے تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ اور کلمہ اذا ما بھی اذا کی طرح ہے لیکن اس میں سب کا اتفاق ہے کہ مجازات (شرط) کے معنی اس سے جدا نہیں ہوتے۔

تشریح اِذا کی مثال نفی میں مسئلہ سے۔ کلمہ اذا کے متعلق صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ جب اذا سے شرط کے معنی لئے جائیں گے تو وقت کے معنی اس کے ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور حرف اذا جب ان کے معنی میں ہوگا تو شرط کے معنی رہے گا اور صاحبین کے نزدیک اگر اذا سے شرط کے معنی مراد لئے جائیں گے تو اس سے وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے بلکہ وہ شرط اور وقت دونوں کے معنی دیگا جس طرح کلمہ متی میں ایسا ہی ہے۔

اس اصولی اختلاف کی مثال نفی میں مسئلہ سے ماتن نے ذکر فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا اذا لم اطلقک فانت طالق (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے)

امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اذا سے اس مثال میں وقت کے معنی ساقط ہو گئے ہیں اور وہ صرف شرط کے لئے ہے اذا لم اطلقک فانت طالق بمعنی ان لم اطلقک فانت طالق کے معنی میں ہے اور شرط کے معنی میں ہونے کی وجہ سے عورت پر طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک دونوں میں کوئی ایک مرنے کے قریب نہ پہنچ جائے اور علامات موت ظاہر نہ ہونے لگیں۔ لہٰذا اذا لم اطلقک فانت طالق کہنے پر بھی مذکورہ حکم دیا جائے گا۔ طلاق بالکل آخری وقت میں واقع ہوگی جب وہ مرنے کے قریب ہو جائیگا۔

صاحبینؒ کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے اذا لم اطلقک فانت طالق معنی میں متی لم اطلقک فانت طالق کے ہے۔ اور متی والی صورت میں متکلم جب کلام سے فارغ ہوتا ہے اسی وقت طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

شارح نے فرمایا۔ صاحبینؒ کے مسلک پر اس کی دلیل کہ اذا کلمہ متی کے مانند ہے، حرف ان کے مانند نہیں ہے یہ مسئلہ ہے۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق اذا شئت۔ تو عورت کا یہ اختیار اسی مجلس تک محدود نہ رہے گا بلکہ اگر اس مجلس کے بعد بھی عورت نے طلاق کو چاہا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی جس طرح انت طالق متی شئت والی صورت میں یہی حکم دیا گیا ہے کہ عورت کا اختیار اس مجلس تک مقید نہیں رہتا بلکہ مجلس کے بعد بھی اس کو طلاق چاہنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر اذا بمعنی ان ہوتا جیسا کہ

امام صاحبؒ کی رائے ہے۔ تو عورت کا یہ خیار اسی مجلس کے ساتھ مقید رہتا جس طرح انت طالق ان شئت والی صورت میں خیار اسی مجلس کے ساتھ مقید ہے لہٰذا اس مسئلہ میں کلمۂ اذا کا متیٰ کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمۂ اذا سے وقت کے معنے ساقط نہیں ہوتے بلکہ شرط کے معنے مراد لینے کے باوجود وقت کے معنے باقی رہتے ہیں۔

امام اعظمؒ کی جانب سے اس دلیل کا رد :۔ انت طالق اذا شئت میں عورت کی چاہت کا اس مجلس کے ساتھ مقید نہ ہونا اسلئے نہیں ہے کہ کلمۂ اذا بمعنی متیٰ ہے۔ بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے شوہر نے انت طالق اذا شئت کہا تو طلاق مشیت کے ساتھ معلق ہوگئی اور یقینی طور پر طلاق واقع کرنیکا اختیار عورت کو حاصل ہوگیا۔ لہٰذا اگر جملہ میں کلمۂ اذا کو کلمۂ ان یعنی شرط کے معنے مراد لے لئے گئے تو مجلس بدلنے کے بعد یہ اختیار باطل ہوجائیگا اس وجہ سے کہ انت طالق ان شئت اسی مجلس کے ساتھ مقید ہے اور اس میں عورت کا اختیار تبدیلی مجلس کے بعد ختم ہوجاتا ہے۔

اور اگر اذا کو متیٰ کے معنے میں لے لیا جائے اور وقت معنی لئے جائیں تو بعد مجلس عورت کا حق باطل نہیں ہوتا کیونکہ انت طالق متیٰ شئت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مجلس کے بعد بھی خیار باقی رہتا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ ایک صورت میں عورت کا اختیار باطل ہوجاتا ہے اور ایک صورت میں یہ اختیار باطل نہیں ہوتا ہے باقی رہتا ہے۔ لہٰذا انت طالق اذا شئت کہنے سے جو اختیار عورت کو یقینی طور پر حاصل ہوا تھا بعد مجلس اس اختیار میں شک پیدا ہوگیا اور اس قاعدہ ہے کہ وہ یقین طور پر زوال بالشک نہیں اس مقام پر بھی شک کی وجہ سے عورت کا حاصل شدہ یقینی حق باطل نہ ہوگا۔

لہٰذا اس جگہ عورت کے حق کا بعد مجلس کے ختم نہ رہنا اس لئے نہیں ہے کہ کلمۂ اذا متیٰ کے معنی میں ہوکر وقت کے معنے میں ہے جیسا کہ صاحبینؒ کا مسلک ہے بلکہ مذکورہ بالا وجہ کی بنا پر ہے۔ اور مسئلہ جو اس وقت زیر نظر ہے وہ یہ کہ اذا لم اطلقک فانت طالق میں جو طلاق ــــ۔ـــ فی الحال واقع نہیں ہوتی وہ اس وجہ سے نہیں کہ کلمۂ اذا بمعنی ان ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ فی الحال طلاق کے وقوع میں شک واقع ہوگیا ہے لہٰذا فی الحال طلاق کا واقع ہونا مشکوک ہے کیونکہ شک کی وجہ سے عورت کا اختیار ختم نہ ہوگا اور وہ اپنے اختیار کو استعمال کرسکتی ہے اور طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی اور یہ اس وجہ سے نہیں کہ کلمۂ اذا بمعنی ان شرطیہ کے ہے بلکہ وقوع شک کی بنا پر ہے جس کی تفصیل اوپر بیان کی جاچکی ہے۔

شارح نے فرمایا کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا مذکورہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شوہر کی کوئی نیت نہ ہو۔ اور اگر اس نے اذا کے بارے میں ظرف ہونے یا شرط ہونے کی نیت

کرلی تھی تو جو اس کی نیت ہوگی اسی کے مطابق حکم دیا جائیگا اس لئے کہ کلمۂ اذا میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں یعنی برائے ظرف اور وقت اور برائے شرط بمعنی اِنْ شرطیہ۔ اس لئے اگر شوہر نے ظرف کی نیت کی ہے تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شرط کے معنے کی نیت کی تھی تو طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی۔

قولہ اذا ما مثل اذا ۔ ماتن نے کہا کلمۂ اذا ما مانند کلمۂ اذا کے ہے استعمال میں بھی اور حکم میں بھی۔ مگر فرق صرف یہ ہے کہ کلمۂ اذا ما سے شرط کے معنی جدا نہیں ہوتے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

وَلَوْ لِلشَّرْطِ وَرُوِيَ عَنْهُمَا اَنَّهُ اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ يَعْنِي اَنَّ لَوْ لَمْ يَبْقَ عَلٰى مَعْنَاهُ الْاَصْلِيِّ وَهُوَ مَعْنَى الْمَاضِي بِمَعْنٰى اَنَّ انْتِفَاءَ الْجَزَاءِ فِي الْخَارِجِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ اَوْ لِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ فِي الْمَاضِي لِاَجْلِ انْتِفَاءِ الْجَزَاءِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَرْبَابِ الْمَعْقُوْلِ بَلْ صَارَ بِمَعْنٰى اِنْ فِي حَقِّ الْاِسْتِقْبَالِ فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ وَلَمْ يُرْوَ عَنْ اَبِي حَنِيْفَةَ فِي هٰذَا الْبَابِ شَيْءٌ اَصْلًا

ترجمہ اور کلمۂ لو شرط کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور صاحبین سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق لو دخلت الدار تو یہ قائم مقام ان دخلت الدار کے ہے یعنی کلمۂ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا۔ اور معنی حقیقی یہ ہیں کہ لو زمانہ ماضی کے معنے میں ہے مطلب یہ ہے کہ خارج میں زمانہ ماضی میں جزاء کی نفی ثابت ہے شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ یہی مذہب اہل عربیہ کا بھی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں ہے کہ زمانہ ماضی میں شرط کا انتفاء اس وجہ سے پایا گیا کہ جزاء نہیں پائی گئی جیسا کہ ارباب معقول کی رائے ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں استقبال کے معنے دینے کیلئے اِنْ کے معنی میں ہو جاتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ سے اس باب میں کوئی بات منقول نہیں ہے۔

تشریح کلمۂ لو کا بیان :۔ کلمۂ لو بھی برائے شرط آتا ہے مگر اس کے لئے ضروری ہے کہ جہاں یہ داخل ہو وہ فعل ماضی ہو۔ یعنی لو فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے جیسے لو جئتنی لاکرمتک اگر تو میرے پاس آیا تو میں تیرا اکرام کروں گا دوسرا ترجمہ: اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا۔ اس ترجمہ کے لحاظ سے زمانہ ماضی میں مجیئت کے نہ پائے جانے کی بنا پر اکرام کی نفی کی گئی ہے۔ صاحبین کا قول ہے۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق لو دخلت الدار تو یہ قول انت طالق ان دخلت الدار کے معنے میں ہوگا یعنی کلمۂ لو اپنے اصلی معنی میں باقی نہیں رہا بلکہ فعل مضارع کے معنی دیگا۔

لو کے اصلی معنی کیا ہیں۔ اس بارے میں اہل عربیت کا قول یہ ہے کہ کلمہ لو خارج میں انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاء جزاء کے لئے آتا ہے۔

ارباب معقول نے کہا انتفاء جزاء کی بنا پر انتفاء شرط کیلئے آتا ہے۔ دونوں نے باری تعالیٰ کا یہ قول اپنی دلیل میں ذکر فرمایا ہے لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا اہل عربیت نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے۔ اگر ان دونوں (زمین و آسمان) میں خدا کے سوا اور بھی خدا ہوتے تو ان کا یہ نظام درہم برہم ہو جاتا، مگر چونکہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی خدا نہیں ہے۔ اس لئے ان کا نظام فاسد نہیں ہوا۔

حاصل یہ نکلا کہ الٰہ کے متعدد نہ ہونے کی بنا پر فساد نہیں ہوا۔ ارباب معقول نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو ان دونوں کا انتظام فاسد ہو جاتا مگر چونکہ نظام عالم فاسد نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم میں خدا کے سوا کوئی دوسرا خدا بھی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ عالم کے فاسد نہ ہونے کی بنا پر تعدد الٰہ کا انتفاء ہوا۔

علمائے اصول کے نزدیک اس آیت کے معنی یہ ہیں اور دو معنی مذکور دونوں معانی سے مختلف ہیں اور وہ یہ کہ اس جگہ کلمہ لو بمعنی اِنْ ہے جس کا استعمال استقبال کیلئے کیا جاتا ہے اور جس طرح اِنْ حرف شرط ماضی پر داخل ہو کر اپنے مدخول کو مستقبل کے معنے میں تبدیل کر دیتا ہے اسی طرح حرف لو بھی ماضی پر داخل ہوگا اور اپنے مدخول کو مستقبل کے معنے میں بدل دیگا لہٰذا حرف لو پر وہی احکام جاری ہوں گے جو حرف اِنْ شرطیہ پر جاری ہوتے ہیں۔

شارح نے فرمایا کہ اس بارے میں امام صاحب کا کوئی قول ہم کو معلوم نہیں اس لئے صاحبین کے قول پر عمل کیا گیا ہے۔

وَكَيْفَ لِلسُّؤَالِ عَنِ الْحَالِ فِي الْأَصْلِ وَضْعِ اللُّغَةِ تَقُوْلُ كَيْفَ زَيْدٌ أَيْ أَصَحِيْحٌ أَمْ سَقِيْمٌ فَإِنِ اسْتَقَامَ أَيِ السُّؤَالُ عَنِ الْحَالِ فِيْهَا وَإِلَّا بَطَلَ لَفْظُ كَيْفَ وَالْمُرَادُ بِاسْتِقَامَةِ السُّؤَالِ عَنْهَا أَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ أَنْ يَكُوْنَ ثَمَّةَ سُؤَالٌ أَوْ لَا كَمَا فِي الطَّلَاقِ وَبِعَدَمِ اسْتِقَامَتِهِ أَنْ لَا يَكُوْنَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ كَمَا فِي الْعَتَاقِ عَلٰى مَا يَأْتِيْ۔

ترجمہ اور کیف لغت میں حالت دریافت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ تم کہتے ہو کیف زید یعنی زید کا کیا حال ہے یعنی بیمار ہے یا تندرست ہے؟ پس اگر تندرست ہے یعنی حالت کے بارے میں سوال درست ہے تو بہتر ہے ورنہ لفظ کیف کا ذکر بیکار ہو جائیگا۔ سوال کے درست ہونے سے مراد

یہ ہے کہ وہ شی کیفیت اور حالت والی ہو۔ اس سے قطع نظر کہ وہاں کیفیت کا سوال کیا گیا ہے یا نہیں جیسے مسئلہ طلاق میں اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی کیفیت والی یا حال والی نہ ہو جیسے اعتاق میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔

تشریح

کیف کا بیان:۔ اور حرف کیف حالت کے سوال کیلئے آتا ہے۔ حالت سے مراد صفت اور حالت ہے اس سے حال نحوی مراد نہیں اور نہ وہ حال مراد ہے جو ماضی کے بعد مستقبل سے پہلے ہوتا ہے اور یہ حال کے معنی وہ ہیں جو ملکہ کے مقابل آتا ہے یعنی حال سے وہ کیفیت مراد لینا جو راسخ نہ ہو۔ لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ حرف کیف باعتبار لغت صفت اور حالت کو دریافت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے مثلاً کسی نے کیف زید کہا یعنی زید کیسا ہے تو اس سے مراد سائل کی یہ ہوگی کہ تندرست ہے یا مریض ہے۔

ماتن نے فرمایا کہ اگر کسی کی حالت کو معلوم کرنا مقصود ہو تو اس وقت کیف اپنے صحیح معنی دیگا ورنہ کیف کے کوئی اور دوسرے معنی نہ ہوں گے۔

شارح نے کہا سوال کے صحیح اور درست ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس اسم پر لفظ کیف داخل ہوتا ہے وہ اسم کیفیت اور حالت والا ہوگا اس سے بحث نہیں کہ اس جگہ کوئی سوال ہے یا نہیں۔ جیسے طلاق کے باب میں۔ اس لئے طلاق وہ اسم ہے جس میں کیفیت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ طلاق بائنہ، رجعیہ اور مغلظہ تینوں کیفیتوں کی ہوتی ہے۔ اگر طلاق بائنہ ہے پھر دیکھا جائے کہ وہ بائنہ خفیفہ ہے یا بائنہ غلیظہ ہے۔

سوال کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس اسم پر لفظ کیف داخل ہے وہ اسم حالت اور کیفیت والا نہ ہو جیسے عتاق میں امام صاحبؒ کے نزدیک۔ کیونکہ ان کے نزدیک عتاق کوئی کیفیت نہیں ہے۔ اس لئے اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "انت حر کیف شئت" تو غلام فی الحال آزاد ہو جائیگا۔

ثُمَّ بَيَّنَ ذٰلِكَ بِالْمِثَالَيْنِ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَقَالَ وَلِذٰلِكَ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ فِيْ قَوْلِهٖ اَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ اِنَّهُ اِيْقَاعٌ مِثَالٌ لِلْبُطْلَانِ لَغْوٌ كَيْفَ فَاِنَّ الْعِتْقَ لَيْسَ لَهٗ اَحْوَالٌ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَكَوْنُهٗ مُدَبَّرًا اَوْ مُكَاتَبًا اَوْ مُعَلَّقًا بِمَالٍ وَغَيْرِ مَالٍ عَوَارِضُ لَهٗ فَلَا يُعْتَبَرُ فَيَلْغُوْ كَيْفَ شِئْتَ وَيَقَعُ الْعِتْقُ فِي الْحَالِ وَفِي الطَّلَاقِ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَيَبْقَى الْفَضْلُ فِي الْوَصْفِ وَالْقَدْرِ مُفَوَّضًا اِلَيْهَا بِشَرْطِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مِثَالٌ لِاِسْتِقَامَةِ السُّؤَالِ فَاِنَّ الطَّلَاقَ ذُوْ اَحْوَالٍ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ مِنْ كَوْنِهٖ رَجْعِيًّا اَوْ بَائِنًا خَفِيْفَةً اَوْ غَلِيْظَةً عَلٰى مَالٍ اَوْ غَيْرِ مَالٍ فَيَقَعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِمُجَرَّدِ التَّكَلُّمِ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ وَيَكُوْنُ بَاقِي التَّفْوِيْضِ اِلَيْهَا فِيْ حَقِّ الْحَالِ الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُ كَيْفَ وَهُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ اَعْنِيْ كَوْنَهٗ بَائِنًا وَالْقَدْرِ اَعْنِيْ كَوْنَهٗ ثَلٰثًا وَاثْنَيْنِ اِذَا وَافَقَ نِيَّتَهٗ

الزوج فإن اتفق نيتهما يقع ما نوى وإن اختلفت فلابد من اعتبار النيتين فإذا تعارضا تساقطا فيبقى أصل الطلاق الذي هو الرجعي بأن نوت الثنتين ونوى هو الثلاث لأن الثلاث عنده ليس مدلول اللفظ وأما الثنتين فإنه وإن لم يكن أيضا مدلول اللفظ لكنه واحد اعتباري يحتمله اللفظ عند وجود الدليل عليه لكن هذا هو لفظ كيف فإنما احتاج إلى موافقة نية الزوج مع أنه فوض الأحوال بيدها لأنه حالة مشتبهة مشتركة بين السنوية والعدد فاحتاجت إلى النية ليتعين أحد محتمليه هذا كله إذا كانت مدخولا بها فإن لم تكن مدخولا بها ....
.... تقع الواحدة وتبين بها فيلغو قوله كيف شئت لعدم الفائدة۔

ترجمہ پھر لف ونشر کی ترتیب کا لحاظ کئے بغیر مصنفؒ نے دونوں کی مثالیں تحریر فرمایا اور کہا اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا اس کے قول انت حرٌ کیف شئت (تو آزاد ہے جس طرح چاہے) میں کہ وہ ایقاع حریت ہے۔ لفظ کے باطل ہونے کی یہ ایک مثال ہے کیونکہ عتق حالت وکیفیت والی شئی نہیں ہے امام صاحبؒ کے نزدیک اور غلام کا مدبر یا مکاتب بالمال اور بغیر مال وغیرہ غلام کے عوارض ہیں (اوصاف نہیں ہیں) پس یہ معتبر نہیں ہوں گے۔ لہٰذا مذکورہ کلام میں کیف شئت کا لفظ بے معنی اور لغو ہے اور آزادی فی الحال واقع ہو جائیگی۔ اور طلاق میں ایک طلاق واقع ہوگی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کی طرف سونپ دی جائے گی بشرطیکہ شوہر نے نیت کی ہو۔ کیف کے عامل ہونے کی یہ ایک مثال ہے کیونکہ طلاق حالت وکیفیت والی ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یعنی یہ کہ وہ رجعی ہے یا بائن اور خفیفہ ہے یا غلیظہ، مال کے بدلے ہے یا بلا مال کے بدلے۔ لہٰذا محض انت طالق کیف شئت کے تکلم سے نفس طلاق واقع ہو جائے گی اور باقی طلاقیں عورت کی طرف سونپ دی جائیں گی۔
کیفیت و حالت کے بارے میں تو کیفیت کا مدلول ہے اور وہ طلاق کے وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا بائن ہونا اور قدر یعنی ثلاث۔ اثنین ہونا یہ جب ہے کہ زوج کی نیت کے موافق ہو لہٰذا اگر دونوں کی نیتیں متفق ہو گئیں تو وہ مقدار طلاق واقع ہو جائے گی جس کی دونوں (میاں بیوی) نے نیت کی ہے۔ اور اگر عورت کی نیت مختلف ہے پس دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور جب دونوں میں تعارض واقع ہو گیا تو دونوں ساقط ہو گئیں پس اصل طلاق باقی رہ گئی اور وہ طلاق رجعی ہے۔ پس اگر عورت نے دو طلاق کی نیت کی اور شوہر نے تین کی نیت کی تھی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ دو کا عدد محض عدد ہے لفظ کا مدلول نہیں ہے۔ اور بہرحال تین یہ بھی اگرچہ لفظ کا مدلول نہیں ہے مگر واحد اعتباری ہے کیونکہ لفظ دلیل موجود ہونے کے وقت اس کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ کیف

یہاں پر دلیل سے پھر زوج کی نیت کی موافقت کا محتاج ہونا باوجودیکہ عورت کیطرف احوال کو سپرد کر دیا گیا ہے کیونکہ اس کی مشیت کی حالت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے اور دلالت نیت کی محتاج ہے۔ تاکہ دونوں محتمل میں سے کسی ایک کی تعیین ہو جائے۔ یہ ساری بحث اس وقت ہے جبکہ عورت مدخول بہا ہو۔ اور اگر عورت مدخول بہا نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اسی سے بائنہ ہو جائے گی اور کیف شئت شوہر کا قول لغو ہو جائیگا کوئی فائدہ نہ ہونیکی وجہ سے۔

تشریح

دو مثالیں :- ماتن نے لفظ کیف سے حالت کے سوال کرنیکے درست ہونے اور درست نہ ہونیکی ہر دو مثال کو بغیر ترتیب کے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا "انت حر کیف شئت" تو آزاد ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک عتاق چونکہ کیفیت والا نہیں ہے نہ اس میں کوئی حالت ہے اس لئے کیفیت کا ذکر بیکار اور لغو ہے۔ پس کوئی معنی اور حکم نہیں ہوگا اور غلام فوراً آزاد ہو جائے گا

سوال :- غلام بغیر عتق کی حالت و کیفیت کے کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ غلام مدبر ہوتا ہے، غلام مکاتب ہوتا ہے، کبھی آزادی مال کے بدلے ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے ہوتی ہے۔ مذکورہ احوال کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ عتاق بغیر حالت ہوتا ہے۔

جواب :- اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ اور غلام کی کیفیت اور حالت نہیں ہیں بلکہ عتاق سے خارج اور عارض ہیں جبکہ عوارض اور اوصاف میں فرق ہے۔ کیونکہ اوصاف سے مراد وہ عوارض ہوا کرتے ہیں جو اصل کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہوتی ہے اور وقوع طلاق مشیت کے متعلق ہو جاتے ہیں اور جہاں تک عوارض کا تعلق ہے تو وہ اصل کے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں لہذا عتاق کے ساتھ مدبر ہونا وغیرہ یہ اوصاف عتق کے عوارض ہیں اور عوارض نہ تو حال ہوتے ہیں نہ وصف بنتے ہیں اسلئے یہ کہنا صحیح ہے کہ عتاق نہ صاحب حال ہے اور نہ صاحب کیفیت۔ اس لئے انت حر کیف شئت کی مثال اسی قاعدہ کی ہے کہ عتاق میں کیف کا عمل کچھ نہیں ہے اور اس سے حالت کو دریافت بھی نہیں کیا جا سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیف سے حال کا دریافت کرنا کہاں درست ہے۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کیف شئت (تو طلاق والی ہے جس طرح تو چاہے) تو اس کے اس قول پر فوراً ایک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اور یہ زیادتی اور وصف دونوں عورت کے اختیار میں ہوں گے جبکہ شوہر کی نیت بھی ہو اس لئے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق حالت و کیفیت والی ہے اور وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی بائن ہوتی ہے اور یہ بینونت خفیفہ اور غلیظہ دونوں قسم کی ہوتی ہے۔ پھر طلاق کبھی بالمال ہوتی ہے اور کبھی بغیر المال ہوتی ہے۔ اس لئے ایک طلاق تو انت طالق کیف شئت

کہنے کے بعد فوراً ہی واقع ہو جائیگی۔ باقی طلاق کے دوسرے احوال و کوائف وہ عورت کے سپرد ہوں گے مثلاً طلاق کا بائن ہونا یہ وصف کی زیادتی ہے اور تعداد کی زیادتی یعنی طلاق کا دو ہونا یا تین ہونا بلکہ ان امور کا اختیار حاصل ہے کہ وہ بعد میں اضافہ کرے مگر یہ اختیار اسی وقت حاصل ہوگا جب شوہر ان کی نیت بھی کرے۔ اگر دونوں کی نیت مطابق ہوگی تو دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہے تو دونوں کی نیت کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کی نیت طلاق کے واقع کرنے کے مسئلہ میں اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار اس لئے کرنا ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال شوہر نے عورت کے سپرد کر دیئے ہیں۔ اس لئے اگر دونوں کی نیتوں میں تعارض ہو جیسے عورت نے طلاق بائن کا ارادہ کیا اور شوہر نے تین طلاقوں کا ارادہ کیا، یا اس کے برعکس کا دونوں نے ارادہ کیا تو اس صورت میں دونوں کی نیت ساقط ہو جائیگی۔ اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی۔ اور اگر شوہر اور بیوی دونوں نے دو دو طلاقوں کی نیت کی ہے تو دونوں کی نیتوں میں اتحاد پایا گیا تو اتفاق نیت کے باوجود عورت پر دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ اس لئے کہ دو محض ایک عدد ہے۔ عدد و فرد حقیقی نہیں ہے، نہ ہی فرد حکمی ہے اور انت طالق اس پر دلالت بھی نہیں کرتا تو دو کی نیت کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔

اور تین طلاقیں فرد حکمی ہیں، فرد حقیقی نہیں ہیں مگر اس پر دلالت کرنے کیلئے لفظ کیف جو مقدار کی زیادتی پر دلالت کرتا ہے موجود ہے۔ اس لئے کلام انت طالق میں کا احتمال بھی رکھتا ہے اور محتمل کلام کو نیت سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اگر دونوں نے تین طلاقوں کے وقوع کی نیت کی ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

ایک سوال: جب کیف شئت کے ذریعے احوال و کوائف کو عورت کے سپرد کر دیا گیا تو اب شوہر کی نیت کے توافق کی کیا ضرورت باقی رہ گئی؟

جواب: اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ تمام احوال و کوائف کو عورت کے سپرد کر دیا گیا ہے مگر یہ حالت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے کیونکہ وہ کیفیت اور حالت ایک بائن بھی ممکن ہے اور تین طلاقیں بھی ممکن ہیں۔ اور جب عورت کی حالت بائنہ ہونے اور عدد کے درمیان مشترک ہے تو اس احتمال کو یقین کرنے کیلئے شوہر کی نیت کی ضرورت ہے۔

قولہ وهذا لعله اذا كانت مدخولا بها الخ۔ مذکورہ تفصیلات اس وقت ہیں یعنی یہ کہ انت طالق کیف شئت کہنے پر ایک طلاق کا اسی وقت وقوع اور بقیہ احوال و کوائف کا عورت کے سپرد ہونا اس وقت ہے جب عورت جس کو انت طالق کیف شئت کہا گیا ہے مدخول بہا ہو۔ لیکن عورت اگر غیر مدخول بہا ہو تو عورت پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اسی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور کیف شئت کا کلام اس کے

حق میں بے معنی اور بے اثر ہو جائے گا اور چونکہ اس پر عدت بھی واجب نہیں ہے اس لئے وہ طلاق کا بھی محل باقی نہ رہے گی اور کوائف واحوال کا اس کی مشیت پر معلق کرنا بھی بیکار ہو جائے گا، عورت پر اس کا کوئی اثر مرتب نہ ہوگا۔

وقالا ما لا يقبل الإشارة من الحال والوصف بمنزلة أصله فيتعلق الأصل بتعلقه يعني أن عندهما كل ما كان من الأمور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال والأصل بمنزلة واحدة لأنهما غير محسوسين فلا معنى لجعل أحدهما واقعا والآخر موقوفا بل يتعلق الأصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لأن قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي أن يكونا معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات كما عرفت اندفع ما قيل إن في كلام الماتن مسامحة القلب والأولى أن يقول فأصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الأصل بتعلقه وذلك لأنا إذا جعلنا الحال والأصل بمنزلة الشيء الواحد أخذ كل منهما حكم الآخر وأبو حنيفة يقول يلزم من هذا اتباع الأصل الوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر۔

ترجمہ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جو شی قابل اشارہ نہ ہو اس کا حال اور وصف اس کے اصل کے درجہ میں ہوتے ہیں لہذا وصف و حال کے تعلق سے اصل متعلق ہوگا۔ مراد یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک تمام امور شرعیہ غیر محسوسہ مثلاً طلاق، عتاق وغیرہ جیسے دوسرے امور میں حال اور وصف ایک ہی درجہ رکھتے ہیں کیونکہ دونوں ہی غیر محسوس ہیں لہذا دونوں میں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو موقوف قرار دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اصل مشیت کے ساتھ معلق رہے گی جس طرح کہ وصف معلق ہوتا ہے لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے گی تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔ اس وجہ سے نہیں کہ ایک عرض کا قیام دوسرے عرض کے ساتھ محال ہے۔ پس مناسب ہے کہ دونوں (اصل اور وصف) ایک ساتھ محل میں قائم ہوں جیسا کہ تمہارے گمان کیا ہے اور اسی اصول پر بہت سے نکات مرتب کئے ہیں۔ اور ہماری تقریر سے وہ اعتراض دفع ہو گیا کہ مصنفؒ کے کلام میں قلب موضوع کی مسامحت پائی جاتی ہے۔ البتہ بہتر اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں فرماتے فاصلہ بمنزلۃ حالہ ووصفہ پس اس کی اصل اس کے حال اور وصف کے درجہ میں ہے۔ پس اس کے تعلق سے اصل بھی متعلق ہو جاتی۔ دلیل یہ ہے کہ جب حال اور اصل دونوں ایک درجہ میں ہوں گے تو ہر ایک نے ایک دوسرے کا حکم اختیار کر لیا۔ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں اس سے اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف قیاس ہے لہذا معتبر نہیں ہے۔

تشریح

قولہ وثمالا منہ لم یقبل الاشارۃ الخ: آپ پڑھ چکے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اگر لفظ کیف کہکر طلاق کو عورت کے چاہنے پر معلق کردیا جائے تو طلاق کی حالت اور کیفیت دونوں عورت کے حوالہ ہو جائیں گی مگر اصل طلاق حوالہ نہ ہوگی اور نفس طلاق انت طالق کیف شئت کہتے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔

اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کی رائے یہ ہے کہ جس طرح وصف عورت کے چاہنے پر معلق رہتا ہے اسی طرح اصل طلاق بھی اس کی مشیئت پر معلق رہے گی۔

وضاحت: کیونکہ اصول یہ ہے کہ جو شئی غیر محسوس ہو اور امر شرعی ہو مثلاً طلاق امر شرعی اور غیر محسوس ہے۔ اسی طرح بیع، نکاح وغیرہ بھی امور شرعیہ ہیں اور محسوس نہیں ہیں تو ایسی چیزوں کا حال (حالت اور کیفیت) اور اصل دونوں ہی ایک درجہ میں ہوتے ہیں۔ اور یہاں حالت اور اصل دونوں ہی امر شرعی اور غیر محسوس ہیں تو اصل کے غیر محسوس ہونے کی بناء پر اس کی شناخت اور پہچان اوصاف سے ہوگی یا آثار سے ہوگی۔ اور جب اصل کی پہچان اس کے آثار و احوال سے ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی اور اصل کی معرفت اس کے وصف کی معرفت کی محتاج ہوئی۔ ادھر خود وصف بھی اصل کا محتاج ہے اس لئے وصف بھی اور اصل بھی دونوں ہی برابر ہیں۔ اس لئے ان میں سے اول یعنی اصل طلاق کو واقع قرار دینا اور دوسرے یعنی طلاق کے وصف کو عورت کی مشیئت پر معلق کردینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ لہٰذا جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیئت پر بالاتفاق معلق ہے اصل طلاق بھی اس کی مشیئت پر معلق ہونا چاہئے۔ اور جب یہ بھی عورت کی مشیئت پر معلق ہوگئی تو انت طالق کیف شئت کہتے ہی اس پر ایک طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ وقوع طلاق عورت کی مشیئت پر معلق رہے گی تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آسکے۔

بعض لوگوں نے صاحبینؒ کے قول کی وجہ دوسری بیان کی ہے۔ اور وہ یہ کہ قیام العرض بالعرض چونکہ محال ہے اس لئے طلاق کو اصل کہنا درست نہیں ہے۔ اور کیفیت اس کی عرض ہے لہٰذا عرض اور حال اس کے ساتھ قائم ہوں گے۔ اور اصل بھی طلاق ہونے کی وجہ سے ایک عرض ہے لہٰذا قیام العرض بالعرض لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں مساوی ہیں اس لئے دونوں ہی کو عورت پر ایک ساتھ ثابت اور واقع ہونا چاہئے۔ لہٰذا جب وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہے تو دوسرا بھی اس کی مشیئت پر معلق ہوگا۔

شارح نے فرمایا۔ ہماری تقریر کہ جس میں ہم نے اصل اور وصف دونوں کو برابر کہا ہے مصنفؒ پر جو قلب کا اعتراض وارد ہوتا ہے وہ دور ہوگیا۔ اور اچھا یہ تھا کہ مصنفؒ یہ فرماتے کہ اس کی اصل اس حال اور وصف کے درجہ میں ہے۔ اس لئے جب اصل معلق ہوگی تو وصف بھی معلق ہوگا۔ اور متن میں اس کے برعکس تقریر کی گئی ہے۔

اعتراض وارد ہونیکی وجہ: جب اصل اور حال ایک درجہ میں ہوگئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا۔ لہٰذا اصل کو وصف کے درجہ میں لیجا کر اس پر قیاس کریں یا اس کا عکس کریں اور قیاس کریں۔ دونوں مساوی ہیں
امام صاحبؒ کا جواب صاحبینؒ کے استدلال کے رد میں۔ وصف طلاق کے معلق ہونیکی بنا پر اصل طلاق کو بھی اگر معلق کردیا گیا تو لازم آئیگا کہ اصل تابع اور وصف متبوع ہے۔ اور یہ خلاف قیاس ہے اس لئے اس کے معتبر ہونیکا کوئی سوال نہیں۔ صاحب حاشیہ نے بھی صاحبین کی رائے کی تائید کی ہے۔

وَكَمْ اسْمٌ لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كَمْ شِئْتِ لَمْ تَطْلُقْ مَا لَمْ تَشَأْ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَ اِسْمًا لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هٰهُنَا عَدَدٌ حَتّٰى يُسْاَلَ عَنْهُ اَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لِتَكُوْنَ اِسْتِفْهَامِيَّةً اَوْ خَبَرِيَّةً فَلَا بُدَّ اَنْ يُسْتَعَارَ بِمَعْنٰى اَيِّ عَدَدٍ شِئْتِ وَهُوَ تَمْلِيْكٌ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ اِنْ شِئْتِ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَاِنْ شِئْتِ مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا فَاِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلٰى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَاِلَّا لَا۔

ترجمہ اور کم یہ اسم ہے عدد واقع کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق کم شئت (تجھے طلاق ہے جتنی تو چاہے) تو عورت اس وقت تک طلاق والی نہ ہوگی جب تک کہ اس کی مشیت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب کم عدد واقع موجود الخارج کا نام ہے اور یہاں خارج میں کوئی عدد موجود نہیں ہے جس کو دریافت کیا جائے یا جس کی خبر دی جائے تاکہ وہ خبریہ یا استفہامیہ ہو جائے پس ضروری ہے کہ اس کو ای عدد شئت کے معنے میں مستعار لیا جائے اور یہ تملیک ہے جو اسی مجلس میں منحصر ہے گویا شوہر نے یہ کہا ہے اگر تو چاہے تو ایک ہے اور اگر اس سے زائد چاہے تو جو اس سے زائد ہو۔ پس اگر عورت نے اس مجلس میں خواہش کی تو شوہر کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی ورنہ نہیں۔

تشریح حرف کم کا بیان: حروف معانی میں سے ایک حرف کم بھی ہے۔ کم در حقیقت اس عدد کو کہتے ہیں جو خارج میں موجود ہوتا ہے۔ اور یہ لفظ واقعی اور خارجی عدد پر دلالت کرتا ہے جیسے جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کم شئت۔ تو طلاق والی ہے جتنی تو چاہے تو اس پر اس کی مشیت کے بعد طلاق واقع ہوگی پہلے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔
کم کے اقسام: کم دو قسم پر ہے۔ اول خبریہ، دوم استفہامیہ۔ اور جب کم اس عدد کو کہتے ہیں جو

خارج میں موجود ہو اور مثال مذکور میں کوئی ایسا موجود نہیں ہے جس کے بارے میں کہا جائے کہ شوہر نے دریافت کیا ہے اور کم کو استفہام مان لیا جائے۔ اسی طرح جب وہ عدد خارج میں موجود نہیں تو کس موجود کی خبر دی جائے گی جبکہ طلاق کا کوئی عدد خارج میں موجود نہیں ہے اور کم کو خبریہ مان لیا جائے۔

اس لئے ماننا پڑیگا کہ اس جگہ کم کی دو قسموں میں سے کوئی بھی صادق نہیں آتی اس لئے مجازاً اس لفظ کم کو شرط کیلئے لیا ہوگا۔ اور اصل عبارت کا مطلب یہ لیا جائیگا کہ انت طالق ای عدد شئت۔ تو طلاق والی ہے جو عدد تو چاہے۔ اگر کہنے والا ای عدد الفاظ میں لے آتا تو یہ شرط بن جاتا اور طلاق کا وقوع عورت کے کسی عدد کے چاہنے پر موقوف اور معلق رہتا۔ اور معنی شوہر کی عبارت کے یہ ہوئے کہ اگر تو ایک طلاق چاہے تو ایک طلاق اور اس سے زائد چاہے تو وہ واقع ہے۔

اور اس کے باوجود کہ عدد صرف عورت کی مشیت پر موقوف ہے مگر ساتھ میں مرد کی نیت بھی اس عدد کی ہونا ضروری ہے تب وہ عدد واقع ہوگا ورنہ نہیں۔

شارح نے فرمایا کہ شوہر کا یہ قول تملیک ہے اور شوہر نے اپنے اس کلام کے ذریعہ عورت کو طلاق کا مالک بنا دیا ہے اور جتنی تملیک کی چیزیں ہیں سب مجلس پر مقید ہوتی ہیں اس لئے یہ کلام بھی اس مجلس کے ساتھ مقید ہوگا اور عورت کو صرف اسی مجلس میں طلاق کے واقع کرنیکا اختیار حاصل ہوگا مجلس کے ختم ہونیکے بعد یہ اختیار ختم ہو جائیگا۔

وَحَيْثُ وَأَيْنَ اِسْمَانِ لِلْمَكَانِ فَاِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتِ أَوْ أَيْنَ شِئْتِ أَنَّهُ لَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ لِاَنَّهُمَا اِسْمَانِ لِلْمَكَانِ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يَخْتَصُّ بِالْمَكَانِ أَصْلًا فَيُحْمَلُ عَلٰى مَعْنٰى إِنْ شِئْتِ فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ وَتَتَوَقَّفُ مَشِيَّتُهَا عَلَى الْمَجْلِسِ بِخِلَافِ إِذَا وَمَتٰى لِاَنَّهُمَا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنٰى إِنْ وَأَنْ يَقْتَصِرَ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكُلَّمَا قَالَ إِذَا وَمَتٰى يَدُلَّانِ عَلٰى عُمُوْمِ الزَّمَانِ وَكُلِّيَّتِهِ فَلَا يَتَوَقَّفُ الْمَشِيَّةُ فِيْهَا عَلَى الْمَجْلِسِ وَإِنَّمَا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنٰى إِذَا وَمَتٰى لِاَنَّهُمَا إِذَا خَلَتَا عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ فَالْأَقْرَبُ إِلَيْهِ هُوَ أَنِ الدَّالَّةُ عَلٰى مُجَرَّدِ الشَّرْطِ وَلَا يُنَاسِبُ أَنْ يُجْعَلَ عُمُوْمُ الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ عُمُوْمِ الزَّمَانِ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفَ وَكَمْ وَحَيْثُ وَأَيْنَ مُشَابَهَةٌ مِنْ مَعْنَى الشَّرْطِ فَلِذٰلِكَ ذُكِرَتْ فِيْهَا۔

ترجمہ

اور حیث اور این یہ دونوں مکان کے اسم ہیں پس جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق حیث شئت (تو طلاق والی ہے جس جگہ تو چاہے اور جہاں کہیں تو چاہے)

تو اس صورت میں عورت جب تک نہ چاہے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب دونوں مکان کیلئے وضع کئے گئے ہیں اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کے ساتھ اصلاً خاص نہیں ہے لہٰذا ان کو ان شئت کے معنی پر محمول کیا جائیگا۔ پس طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت کی مشاء نہ ہو۔ اور اس عورت کی مشیئت مجلس پر موقوف رہے گی بخلاف اذا اور متیٰ کے۔ اس لئے کہ یہ دونوں کلمہ ان کے معنے میں ہیں اور ان مجلس تک منحصر رہتا ہے۔ لہٰذا یہ دونوں بھی مجلس تک ہی منحصر رہیں گے۔ اور کلمہ اذا اور متیٰ دونوں عموم زمانہ اور اس کے کل ہونے پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا ان دونوں کلموں میں مشیئت مجلس پر موقوف نہ رہے گی اور یہ دونوں اذا اور متیٰ کے معنے میں نہیں لئے گئے۔ کیونکہ جب ان دونوں کو مکان کے معنے سے جدا کر لیا جاتا ہے تو ان سے زیادہ قریب کلمہ ان ہے جو محض شرط پر دلالت کرتا ہے اور عموم زمانہ سے مستعار لیکر ان دونوں کو عموم مکان کے لئے لینا مناسب نہیں ہے لہٰذا ان کو ان مذکورہ میں سے شرط کے ساتھ مشابہت ہے۔ اسی مشابہت سے ان کلمات کو شرط کے بیان میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

تشریح **لفظ حیث اور این کا بیان:-** ماتن نے لفظ حیث اور این کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ یہ دونوں برائے مکان وضع کئے گئے ہیں اگر شوہر نے انت طالق این شئت یا حیث شئت کہا ہے تو عورت کے چاہے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت کی مشیئت اسی مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔ اس لئے اگر بعد مجلس عورت نے چاہا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ یہ دونوں الفاظ مکان کیلئے وضع کئے گئے ہیں مگر طلاق چونکہ کسی مکان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ جب واقع ہوگی تو تمام مکانوں میں واقع ہوگی اس لئے حیث اور این دونوں کا اپنے حقیقی معنی میں استعمال کرنا متعذر ہو گیا اور جب معنی حقیقی متعذر ہو گئے تو مجازاً ان کو ان شرط کے معنی میں لے لیا گیا ہے اور حیث اور این شئت کے معنے ان شئت کے ہو جائیں گے۔

اور شوہر کے قول انت طالق ان شئت میں طلاق عورت کے چاہنے پر موقوف رہتی ہے اور مشیئت مجلس کے ساتھ مقید رہتی ہے اس لئے کہ جب شوہر نے حیث شئت کہا یا این شئت کہا تو عورت کی طلاق اس کی مشیئت پر معلق رہے گی۔ اور مشیئت اس مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔

ماتن نے کہا کہ حیث اور این بمعنے اذا اور متیٰ کے نہیں ہیں کیونکہ یہ دونوں لفظ یعنی اذا اور متیٰ وقت اور زمانہ کے عموم پر دال ہیں اور اسی وجہ سے عورت کی مشیئت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی بلکہ بعد مجلس بھی عورت کو مشیئت کا حق حاصل رہتا ہے۔ لہٰذا الفاظ حیث اور این اگر اذا اور متیٰ کے معنی میں ہوتے تو ان میں بھی عورت کی مشیئت مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوتی جبکہ اوپر آپ پڑھ چکے ہیں کہ حیث اور این کی صورت میں عورت کی مشیئت مجلس کے ساتھ مقید رہتی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لفظ حیث اور این بمعنی اذا اور متیٰ کے نہیں ہیں بلکہ ان حرف شرط کے معنے میں ہیں۔

سوال :۔ حیث اور این کو اذا اور متی کے معنے میں کیوں نہیں لیا گیا اور ان حرف شرط کے معنے میں کیوں لیا گیا؟
جواب :۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب حیث اور این کے معنے مکان کے لئے متعین ہے تو ان کو مکان کے معنے سے مجرد کر لیا گیا تو ان دونوں کو انہیں معنے میں تبدیل کیا جائیگا جو ان کے معنے اصل سے قریب ہوں اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہی ہے۔ کیونکہ حرف ان کا برائے شرط ہونا بہ نسبت اذا اور متی کے اصل ہے۔ اس لئے کہ ان حرف برائے شرط استعمال کیا جاتا ہے اس کے دوسرے کوئی معنے نہیں ہیں جن پر اس کو استعمال کیا جاتا ہو لہٰذا حیث اور این تو مقید ہوں گے مگر ان حرف شرط مقید نہ ہوگا بلکہ مطلق ہوگا۔ اور مطلق کو مقید پر تقدیم حاصل ہے۔ اس لئے کہ مطلق مقید کا ایک جز ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جز اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے اس لئے مطلق بھی مقید پر مقدم ہوگا۔ اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این حرف شرط ان سے زیادہ قریب ہوگئے نہ کہ اذا اور متی سے اس لئے حیث اور این کو صرف ان کے معنے میں محمول کرنا مناسب ہوگا۔

اس کے برخلاف حرف اذا اور متی ہیں کہ کبھی یہ برائے شرط استعمال ہوتے ہیں اور کبھی بغیر شرط کے استعمال ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمہ ان مطلق ہوگا اور قاعدہ کے مطابق مطلق مقید پر مقدم ہے۔ اس لئے حیث اور این ان شرطیہ سے زیادہ قریب ہوں گے نہ کہ اذا اور متی کے معنے سے۔ اس لئے ان شرطیہ کے معنی پر محمول کرنا مناسب ہے اور اذا اور متی کے معنے پر محمول کرنا غیر مناسب ہوگا۔

اسی مضمون کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح فرمایا ہے کہ عموم مکان جو لفظ حیث اور این میں پایا جاتا ہے اس کو اس عموم زمان سے عاریت میں لینا مناسب نہیں ہے جو عموم زمان کہ اذا اور متی میں پایا جاتا ہے۔ اور حیث اور این کو بطور مجاز اذا اور متی کے معنی میں نہ لینا اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ طلاق میں ترکاوٹ اصل ہے اور حیث اور این کو اگر اذا اور متی کے معنے میں لیا جاتا ہے تو طلاق میں اباحت اصل نکلتی ہے۔ اس طرح کہ اگر حیث اور این کو اذا اور متی کے معنے میں نہ لیا جائے بلکہ ان حرف شرط کے معنے میں لیا جائے تو عورت کے لئے بعد مجلس طلاق کا چاہنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اذا اور متی کے معنے پر محمول کر لیا جائے تو مجلس کے بعد بھی عورت کیلئے طلاق کا چاہنا مباح رہے گا۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ حیث اور این کو جب اذا اور متی کے معنے پر محمول کرنے سے ممانعت کی اصل اباحت بدل جاتی ہے جو کہ جائز نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور متی کے معنے پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

قولہ فنلحق والحق من کیف الخ یہ ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ کیف کم حیث اور این یہ چاروں حروف شرط میں سے نہیں ہیں۔ اس لئے ان کو حروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے؟
جواب :۔ یہ چاروں حروف ظرف کے معنے دینے میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں۔ یعنی جس طرح اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرف کے معنے دیتا ہے اسی طرح یہ چاروں حروف ظرفیت کے معنے پر دلالت کرتے ہیں۔

اس لئے کہ کیف حال پر دلالت کرتا ہے کہ ظرف کے ذکر مقدم ہے اور کم کی تمیز کبھی حرف واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح لفظ حیث اور این یہ دونوں بھی ظرف پر دلالت کرتے ہیں۔ حاصل یہ کہ چونکہ یہ کلمات چاروں قریب کے معنے دیتے ہیں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں اسی وجہ سے ان کو حروف شرط کی بحث میں ذکر کیا گیا ہے

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْجَمْعَ فِي بَحْثِ حُرُوْفِ الْمَعَانِي بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْأَلِفَ وَالتَّاءَ كُلُّهَا حُرُوْفٌ دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ فَقَالَ الْجَمْعُ الْمُذَكَّرُ بِعَلَامَةِ الذُّكُوْرِ عِنْدَنَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْإِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ الْمُنْفَرِدَاتِ لِأَنَّ تَنَاوُلَ الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ لِلْإِنَاثِ إِنَّمَا هُوَ التَّغْلِيْبُ وَالتَّغْلِيْبُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ دُوْنَ الْإِنَاثِ الْمُنْفَرِدَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ أَيْضًا لِأَنَّ لِكُلٍّ عَلَامَةً مَخْصُوْصَةً لُغَةً هُوَ حَقِيْقَتُهَا فَلَوْ تَنَاوَلَ الْإِنَاثَ لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِي قَوْلِهٖ إِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ فَلَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ فِي حَقِّهِنَّ لِتَطْيِيْبِ قُلُوْبِهِنَّ حَيْثُ قُلْنَ إِنَّا لَمْ نُذْكَرْ فِي الْقُرْآنِ صَرِيْحًا وَاسْتِقْلَالًا فَنَزَلَتِ الْآيَةُ فِي حَقِّهِنَّ لَا لِعِلَّةِ أَنَّهُنَّ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ وَالتَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ فِي الْقُرْآنِ۔

ترجمہ پھر مذکورہ حروف کے بعد بیان کیا مصنف نے حروف معانی کی بحث میں جمع کا ذکر اس اعتبار سے کہ واؤ اور یا اور الف اور تاء ایسے حروف ہیں جو جمع ہونے کے معنے کو بتلاتے ہیں۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جو جمع مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہو وہ مذکر و مؤنث سب ہی کو شامل ہوتی ہے اس جگہ جہاں سب ملے جلے ہوں اور مؤنث کو شامل نہیں ہوتی جبکہ ان میں مذکر نہ ہوں۔ اس وجہ سے کہ جمع مذکر کا مؤنث کو شامل ہونا تغلیباً ہے اور تغلیب دونوں کے مخلوط ہونے کے وقت ہی ہو سکتی ہے تنہا مؤنث ہونے کی صورت میں نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اختلاط کی صورت میں بھی مؤنث کو شامل نہ ہوگی کیونکہ ہر علامت اپنے لئے مخصوص معنی رکھتی ہے اور وہی اس کی حقیقت ہے۔ اگر جمع مذکر مؤنث کو بھی شامل ہو گیا تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ نیز اللہ تعالیٰ کے قول ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس آیت کا نزول انکی طرف اطمینان خاطر کیلئے ہے جب انہوں نے کہا تھا کہ ہماری حقیقت کیا ہے ہمارا تو قرآن مجید میں ذکر ہی صراحت سے اور مستقل طور پر نہیں کیا گیا۔ لہٰذا یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے نازل ہوئی۔ اس وجہ سے نہیں کہ عورتیں جمع مذکر کے ضمن میں شامل نہیں تھیں اور تغلیب کا باب قرآن مجید میں بہت بڑا ہے۔

تشریح قولہ ثم بعد ذلک ذکر الجمع الخ اس کے بعد جمع کا ذکر حروف معانی کی بحث میں کیا گیا۔ مصنفؒ کی یہ عبارت ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر :- یہ بحث حروف معانی کے بیان میں ہے۔ اور جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے کیونکہ جمع یا تو قبیل فعل سے ہے یا پھر اسم کے قبیل سے ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حروف کے مقابل ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو پھر اسے حروف معانی کی بحث میں زیر بحث کیوں لایا گیا؟

جواب :- جمع بیشک حروف معانی میں سے نہیں ہے مگر جمع کی علامتیں مثلاً واؤ، یاء، الف، نون، تاء وہ حروف ہیں جو جمعیت کے معانی پر دلالت کرتے ہیں اسلئے ان حروف جمع کا لحاظ کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں لے آیا گیا ہے۔

چنانچہ ماتن نے کہا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہوتی ہے وہ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتی ہے جبکہ مذکر اور مؤنث دونوں ملے جلے ہوں۔ اگر کسی موقع پر صرف مؤنث ہوں اور مذکر وہاں نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کو شامل نہیں ہوتی کیونکہ جمع مذکر سالم کا اناث کو شامل ہونا صرف تغلیب کی بنا پر ہوتا ہے اور تغلیب جب ہی صادق آئے گی جب جمع میں مذکر و مؤنث دونوں موجود ہوں۔ اور اگر صرف عورتیں ہی عورتیں ہوں مذکر نہ ہوں تو تغلیب اس جگہ صادق نہ آئے گی اس لئے جمع مذکر سالم کا اطلاق بھی درست نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ صیغہ جمع مذکر سالم جبکہ مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہو اناث کو اس وقت بھی شامل نہ ہوگی جبکہ جمع میں مذکر اور مؤنث دونوں موجود ہوں۔

دلیل :- امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ان معانی کیلئے مخصوص ہوتی ہے جو معانی اس علامت کی حقیقت ہوں اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت مذکر ہیں عورتیں اس کی حقیقت نہیں ہیں۔ لہٰذا جمع مذکر سالم مذکر کے ساتھ مؤنث کو بھی شامل ہو تو اس صورت میں حقیقت یعنی مذکر اور مجاز یعنی مؤنث کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ اور ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا کیونکہ لفظ المسلمین مذکر کے ساتھ مؤنث کو بھی شامل ہے، مسلمات میں بھی عورتوں کا ذکر موجود ہے جبکہ بلا وجہ کا تکرار بھی ناپسندیدہ اور غیر مناسب ہے۔

جواب :- احناف کی جانب سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہم اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیتے ہیں اور تغلیب بھی واضع کی جانب سے ہوا کرتی ہے لہٰذا تغلیب کو مجاز کے قبیل سے شمار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اور جب تغلیب از قبیل مجاز نہیں ہے تو حقیقت و مجاز کے درمیان جمع بھی لازم نہ آئیگا۔ اور تغلیب کو اگر از قسم مجاز شمار بھی کر لیا جائے تو وہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت اور دوسرا فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی شکل میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے گا۔

دوسری خرابی کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا آیت عورتوں کی تسلی و تشفی کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ اس لئے کہ آنحضورؐ کی بعض بیویوں نے فرمایا تھا خداوند تعالےٰ کے یہاں

جاری کرنی حقیقت نہیں ہے کیونکہ صراحۃً قرآن میں ہمارا کہیں بھی ذکر نہیں ہے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہو کہ عورتیں جمع مذکر سالم میں داخل نہیں ہیں۔ رہ جہاں تک تغلیب کا تعلق ہے تو وہ قرآن مجید کا ایک بڑا اور وسیع باب ہے، قرآن مجید میں بارہا اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَاِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّانِيْثِ يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ خَاصَّةً لِاَنَّ الرِّجَالَ لَا يَكُوْنُ تَبَعًا لِلْاُنْثٰى حَتّٰى يَدْخُلَ فِيْ تَغْلِيْبِ الْاِنَاثِ حَتّٰى قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى بَنِيَّ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنَاتٌ اَنَّ الْاَمَانَ يَتَنَاوَلُ الْفَرِيْقَيْنِ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى بَنَاتِيْ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ مِنْ اَوْلَادِهٖ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُؤَنَّثَ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ قَالَ عَلٰى بَنِيَّ وَلَيْسَ لَهٗ سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ لَهُنَّ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ اِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ لِعَدَمِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ ذَكَرَ هٰذِهِ الْاَمْثِلَةَ عَلٰى سَبِيْلِ النَّشْرِ الْمُرَتَّبِ لَكَانَ اَوْلٰى وَاَخْصَرَ۔

ترجمہ اور اگر جمع علامت تانیث کے ساتھ ذکر کی جائے تو وہ خاص طور پر ناث کو شامل ہوگی، کیونکہ مرد عورت کے تابع نہیں ہوتا تاکہ مؤنث کی تغلیب مان کر مرد کو داخل مان لیا جائے چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب کافر کہے "آمنونی علی بنی" (مجھے اپنے بیٹوں سمیت امن دو) اور اس کے بیٹے اور بیٹیاں ہوں تو اس صورت میں امان دونوں فریق (بیٹا، بیٹی) کو شامل ہوگی، کیونکہ اختلاط کی صورت میں جمع مذکر کا صیغہ مذکر و مؤنث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اور اگر کہا کہ مجھ کو میری بیٹیوں سمیت امان دو تو یہ امان اس کی مذکر اولاد کو شامل نہ ہوگی اس لئے کہ جمع مؤنث مذکر کو تغلیباً شامل نہیں ہوتی۔ اور اگر کافر نے کہا مجھے امن دو میرے بیٹوں سمیت حالانکہ اس کے لئے لڑکیوں کے سوا کوئی لڑکا نہیں ہے تو امان لڑکیوں کیلئے ثابت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جمع مذکر مؤنث کو اختلاط کے وقت تغلیباً شامل ہوتی ہے الگ سے تنہا مؤنث کو شامل نہیں ہوتی تغلیب نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ اور اگر ماتن رحمۃ اللہ علیہ ان تمام مثالوں کو ترتیب وار ذکر فرماتے تو مختصر بھی ہوتا اور بہتر بھی ہوتا۔

تشریح **جمع کی علامت تانیث کا ذکر** :- ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر صیغہ جمع علامت تانیث یعنی الف اور تاء کے ساتھ مذکور ہو تو وہ صیغہ خاص کر عورتوں کیلئے ہوگی۔ مردوں کو شامل نہ ہوگی، اس لئے مرد عورت کے تابع نہیں ہے اس لئے مردوں پر عورتوں کو غالب کرکے ان کو جمع مؤنث کے صیغہ میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔

استعمال جمع کے قواعد :- صیغہ جمع ، علامت جمع برائے مذکر دونوں کو یعنی مذکر اور مؤنث دونوں فریق کو شامل ہوتا ہے۔ (۲) علامت جمع مذکر صرف عورتوں کو شامل نہیں ہوتی۔ (۳) صیغہ جمع علامت جمع مؤنث کیساتھ صرف عورتوں کو شامل ہوتی ہے جیسے ایک شخص نے کہا امنونی علی بنیّ (مجھے میرے بچوں سمیت امن دو) جبکہ اس آدمی کے لڑکے اور لڑکیاں دونوں قسم کی اولاد ہے۔ تو یہ امان دونوں قسم کی اولاد ہے تو یہ امان دونوں قسم کی اولاد کو شامل ہوگی۔ کیونکہ اگر مذکر اور مؤنث دونوں شامل ہوں تو صیغہ جمع مذکر ہر دو فریق کو شامل ہوتا ہے۔

تیسرے قاعدہ کی مثال : امنونی علی بناتی (مجھ کو میری بیٹیوں سمیت امن دو) تو یہ امان اس کی مذکر اولاد کو شامل نہ ہوگی۔ دوسرے قاعدے کی مثال میں شارح نے فرمایا امنونی علی بنیّ۔ اگر لڑکیوں کے سوا اس کے بیٹے نہ ہوں۔ تو یہ امان لڑکیوں کو شامل نہ ہوگی اسلئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تغلیباً مؤنث کو شامل ہوتی ہے اگر تنہا مؤنث ہی ہوں تو جمع مذکر ان اناث کو شامل نہ ہوگی۔

وَأَمَّا الصَّرِيْحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ ظُهُوْرًا بَيِّنًا حَقِيْقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا فِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى أَنَّ الصَّرِيْحَ وَالْكِنَايَةَ يَجْتَمِعُ مَعَ كُلٍّ مِنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ فَكَأَنَّهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا وَلَمَّا كَانَ ظُهُوْرُهُ مِنْ وُجُوْهِ الْاِسْتِعْمَالِ فَلَا حَاجَةَ إِلٰى قَيْدٍ يَخْرُجُ بِهِ النَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ لِأَنَّ ظُهُوْرَهُ مِنْ حَيْثُ الْاِسْتِعْمَالِ وَظُهُوْرُهُمَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْقَرَائِنِ كَقَوْلِهِ أَنْتِ حُرٌّ وَأَنْتِ طَالِقٌ اَلظَّاهِرُ أَنَّهُمَا مِثَالَانِ لِلصَّرِيْحِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ فَإِنَّهُمَا حَقِيْقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيْ إِزَالَةِ الرِّقِّ وَالنِّكَاحِ صَرِيْحَانِ فِيْهِمَا وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَا مِثَالَيْنِ لِلْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ لِأَنَّهُمَا مَجَازَانِ لُغَوِيَّانِ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَحَقِيْقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيْهِ هٰكَذَا قِيْلَ۔

ترجمہ اور بہر حال صریح وہ لفظ ہے جس کے معنے اور مراد دونوں بالکل ظاہر ہوں۔ لفظ بولتے ہی اس کے معنے سمجھ میں آجائیں خواہ صریح حقیقۃً ہو یا مجازاً۔ اس میں تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے پس گویا دونوں (صریح اور کنایہ) حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں اور جب کہ اس کا ظہور باعتبار استعمال ہی کے ہوتا ہے۔ اس نے ایسی قید کی حاجت نہیں کہ جس سے نص اور مفسر خارج ہو جائیں کیونکہ صریح کا ظہور باعتبار استعمال کے ہوگا اور نص اور مفسر میں ظہور قرائن سے ہوگا یا پھر متکلم کے قصد و ارادہ سے جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے انت حرٌ کہے اور بیوی سے انت طالق کہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں کیونکہ یہ دونوں معنے ازالہ رقیت

اور ازالہ نکاح کے مسئلے میں حقیقت شرعی ہیں اور دونوں صریح ہیں۔ اور اس کا بھی احتمال ہے کہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز کی ہوں دو جہتوں سے کیونکہ یہ دونوں لغت کے لحاظ سے مجاز لغوی ہیں اور ان معنی میں حقیقت شرعی ہیں جیسا کہ کہا گیا ہے۔

تشریح

صریح کی تعریف: تیسری تقسیم کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقت اور مجاز۔ مصنف نے ان دونوں کو بیان کیا ہے۔ اس سے فارغ ہو کر اب انھوں نے تیسری قسم یعنی صریح کی تعریف اور اس کا حکم بیان کیا ہے۔

فرمایا: صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد اور اس کے معنی بالکل ظاہر ہوں اور کسی قسم کا احتمال باقی نہ ہو اور لفظ کو بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں۔ خواہ لفظ صریح حقیقۃً ہو یا مجازاً۔

شارح نے فرمایا: مصنف نے حقیقۃً کان او مجازاً کہا ہے۔ اس سے تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ صریح اور کنایہ یہ دونوں ہی حقیقت و مجاز میں جمع ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ صریح حقیقی اور مجاز دونوں ہو سکتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کی اقسام ہیں۔ لہذا حقیقت کی دو قسمیں ہیں۔ اول صریح دوم کنایہ۔ اسی طرح مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ۔

قولہ: فلما کان ظہورہا من وجوہ الاستعمال الخ۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے جبکہ تعریف کو جامع اور مانع ہونا چاہئے۔ کیونکہ صریح کے معنی میں جس طرح ظہور پایا جاتا ہے اسی طرح نص، مفسر وغیرہ میں بھی ظہور پایا جاتا ہے۔ لازم آتا ہے کہ صریح کی تعریف میں نص و مفسر وغیرہ داخل ہو جائیں۔ اس لئے صریح کی تعریف میں کوئی قید ان کو خارج کرنے کیلئے ضروری ہے۔

جواب: صریح میں ظہور استعمال میں ہوتا ہے۔ اور نص و مفسر اور دوسری اقسام میں ظہور متکلم کے ارادہ اور قرینہ سے ہوتا ہے اس قید کی بنا پر صریح کی تعریف سے نص مفسر وغیرہ اقسام خارج ہو گئیں۔

صریح کی مثال: مولیٰ کا قول اپنے غلام سے انت حرٌّ۔ اسی طرح شوہر کا اپنی بیوی سے انت طالقٌ کہنا۔ یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں کیونکہ حر کا لفظ ازالہ رقیت پر اور طالق کا لفظ صریح ہے ازالہ ملک نکاح میں۔ مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں حقیقت اور مجاز کی مثالیں ہوں اور یہ کہا جائے کہ ازالہ رقیت اور ازالہ ملک نکاح لغت میں مجاز ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں۔ اس طرح یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثال ہوں اور صریح مجازی کی بھی۔

وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَغْنَى عَنِ الْعَزِيمَةِ أَيْ لَا يُحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَنْوِيَ الْمُتَكَلِّمُ ذَلِكَ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ وَلَا تَصَدُّقُ أَنْ يَقُولَ سُبْحَانَ

الله فجرى على لسانه أنت طالق يقع الطلاق ولو لم يقصده وكذا قوله بعت واشتريت۔

ترجمہ اور اس کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو جس کو ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم ان معنی کو ثابت کرنے کیلئے نیت کا محتاج نہ ہو۔ پس اگر اس نے ارادہ کیا تھا کہ سبحان اللہ کہے پس اس کی زبان سے انت طالق جاری ہو گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس نے قصداً ارادہ نہ کیا ہو۔ اسی طرح اس کا قول بعت اور شریت بھی ہے۔

تشریح **صریح کا حکم:** صریح کا حکم یہ ہے کہ اس کا حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو جس میں کسی ارادہ کی ضرورت نہ ہو نہ نیت کی حاجت ہو۔ مثلاً کسی نے ارادہ سبحان اللہ کہنے کا کیا مگر اس کی زبان سے انت طالق صادر ہو گیا تو اس سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس نے طلاق دینے کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ اسی طرح ارادہ و نیت کے بغیر اس نے بعت (میں نے فروخت کر دیا) اور اشتریت (میں نے خرید لیا) کہہ دیا تو ان صریح الفاظ سے بیع اور شراء ثابت ہو جائے گا

وأما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم إلا بقرينة حقيقة كانت أو مجازا، فيه تنبيه أيضا على أن الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز، والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة إلى إخراج الخفي والمشكل لأن خفاءهما بحسب أمر آخر ولو وقع الخفاء في الصريح أو الظهور في الكناية بعوارض أخر لا يضر، فالصريح يكون صريحا والكناية كناية لأن العوارض الأخر لا تعتبر، فالمدار فيهما على الاستعمال وعدمه، ثم إن الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة، والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية، مثل ألفاظ الضمير لعلماء الكناية وأنا وأنت وأنه كلها وضعت لتعيين المتكلم على طريق الاستتار لا الخفاء، وكونه أعرف المعارف عند النحويين لا ينافي كونه كناية لأن ذلك شيء آخر ولهذا أنكر رسول الله على من دق الباب فقال من أنت فقال أنا فقال عليه السلام أنا أنا أي لم تقول أنا أنا بل اذكر اسمك حتى أفهم، ثم الظاهر أنه مثال لكناية الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية

ترجمہ اور بہرحال کنایہ پس وہ لفظ ہے جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور کسی قرینہ کے بغیر سمجھے نہ جاتے ہوں خواہ وہ حقیقی ہوں یا مجازی۔ نیز اس میں یہ تنبیہ ہے کہ کنایہ حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ اور پوشیدہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ استعمال کے لحاظ سے پوشیدہ ہو اور اس سے خفی اور

مشکل کو خارج کرنے کی حاجت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کا خفاء دوسری رکاوٹ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر صریح میں پوشیدگی یا کنایہ میں ظہور کسی دوسرے عارض کی وجہ سے واقع ہو جائے تو یہ صریح کے صریح ہونے اور کنایہ کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ غرض صریح و کنایہ کا دار و مدار استعمال پر ہے۔ اسی وجہ سے حضرات فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعملہ صریح ہے اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیر مثلاً ہاء کنایہ اور انا، انت وغیرہ ضمیریں۔ ان میں سے ہر ایک وضع کئے گئے ہیں تاکہ متکلم ان کو پوشیدگی اور خفاء کے طور پر استعمال کر سکے۔ اور نحویوں کے یہاں ان کا اعرف المعارف ہونا ان کے کنایہ ہونے کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ وہ الگ بات ہے۔ اور چونکہ ضمیر میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے اور اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس صحابی پر نکیر فرمائی جس نے دروازہ مبارک کو کھٹکھٹایا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا مَنْ اَنْتَ (تم کون ہو؟) تو اس نے جواب دیا اَنَا۔ تو آپ نے فرمایا اَنَا اَنَا یعنی یہ کیا تم انا انا کیوں کہتے ہو اپنا نام ظاہر کرو۔ تاکہ میں سمجھ سکوں۔ بہر حال یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے۔ مصنف نے کنایہ مجازیہ کی مثال بیان نہیں فرمائی۔

تشریح

قولہ اَمَّا الْکِنَایَۃُ الخ تیسری تقسیم کی چوتھی قسم کنایہ ہے۔ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور قرینہ کے بغیر وہ مراد سمجھ میں نہ آ سکے۔ کنایہ حقیقۃً ہو یا مجازاً۔

حقیقۃً او مجازاً کہہ کر صاحب کتاب نے اس بات پر آگاہ کیا ہے کہ کنایہ دونوں کیساتھ جمع ہو سکتا ہے حقیقت کے ساتھ بھی اور مجاز کے ساتھ بھی۔

قولہ والمراد بالاستتار الخ۔ یہ عبارت ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مراد تو خفی مشکل وغیرہ میں بھی پوشیدہ ہوتی ہے لہٰذا کیا یہ سب بھی کنایہ میں داخل ہیں۔ اگر ایسا ہے تو کنایہ کی تعریف غیر کے دخول سے خالی نہ رہے گی۔ لہٰذا کنایہ کی تعریف میں کوئی ایسی قید ضرور ہونا چاہئے جس کی وجہ سے خفی مشکل مجمل وغیرہ کنایہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں؟

جواب:۔ کنایہ میں مراد کی جو پوشیدگی ہوتی ہے وہ استعمال کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ جبکہ متقابلات میں خفاء دوسرے وجوہ کی بناء پر ہوتی ہے جو استعمال کے علاوہ ہیں۔ لہٰذا کنایہ کی تعریف میں کسی مزید قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

اور بالفرض خفی وغیرہ اگر کنایہ کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں تو کیا حرج ہے کیونکہ خفی مشکل وغیرہ دوسری تقسیم کے افراد ہیں۔ اور کنایہ دوسری تقسیم کے اقسام میں سے ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ دو الگ الگ تقسیموں کے اقسام آپس میں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔

شارح نے کہا۔ اگر صریح میں خفاء داخل ہو جائے۔ اسی طرح کنایہ میں ظاہر کسی عارض کی وجہ سے

ترجمہ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا متکلم کی نیت کے بغیر واجب نہیں ہے۔ نیت سے متکلم کی نیت مراد ہے۔ کیونکہ نیت کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔ لہٰذا عورت انت بائن کہنے سے مطلقہ نہ ہوگی جب تک طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی چیز اس کی قائم مقام ہو۔ مثلاً غصہ کی حالت یا طلاق کا ذکر وغیرہ۔

تشریح کنایہ کا حکم (کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب نہ ہو بغیر متکلم کی نیت کے۔

مطلب یہ ہے کہ کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہوگا جبکہ متکلم نے اس کی نیت کی ہو۔ کیونکہ جب کنایہ کی مراد ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے تو اس پر عمل کرنا کس طرح ممکن ہوگا۔ اسی وجہ سے کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہے۔ جب متکلم کی جانب سے نیت پائی جائے۔ اور نیت نہ ہو تو نیت کے قائم مقام کوئی چیز ہونا چاہئے جو اس کی نیت پر دلالت کرتی ہو۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا (انت بائن) (تو جدا ہے) تو اس جملے کو زبان سے کہنے کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی بلکہ شوہر یہ جملہ کہتے وقت نیت طلاق کی کرے۔ یا پھر نیت کا قائم مقام کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اس پر دلالت کرے۔ جیسے آپس میں طلاق کا ذکر ہو رہا ہو یا شوہر عورت پر غضبناک ہو اور غصہ کی حالت میں انت بائن کہا ہو تو ایسی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَكِنَايَاتُ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا مَجَازًا حَتّٰى كَانَتْ بَوَائِنَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْكِنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهٖ وَالْحَالُ أَنَّ أَلْفَاظَ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ مِثْلَ قَوْلِهٖ أَنْتِ بَائِنٌ وَبَتَّةٌ وَبَتْلَةٌ وَحَرَامٌ وَنَحْوُهَا كُلُّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِيْ وَمُسْتَعْمَلَةٌ فِيْهَا صَرَاحَةً فَكَيْفَ تُسَمُّوْنَهَا كِنَايَاتٍ فَأَجَابَ بِأَنَّ تَسْمِيَتَهَا كِنَايَةً إِنَّمَا هِيَ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِأَنَّ مَعْنٰى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُوْمٌ لَا إِبْهَامَ فِيْهِ إِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَاضِحٌ لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ بَائِنٌ أَمِنَ الزَّوْجِ أَوْ مِنَ الْعَشِيْرَةِ أَوْ مِنَ الْمَالِ أَوِ الْجَمَالِ فَإِذَا نَوٰى أَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ الزَّوْجِ زَالَ الْإِبْهَامُ فَكَانَ عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كِنَايَاتٍ حَقِيْقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيْلِ أَنْ يُذْكَرَ أَنْتِ بَائِنٌ وَيُرَادَ بِهٖ أَنْتِ طَالِقٌ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ۔

ترجمہ اور کنائی طلاقوں کو مجازاً کنایات کہا جاتا ہے حتیٰ کہ بوائن ہو گئیں۔ یہاں ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اے احناف تم کہتے ہو کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو۔ اور حالت یہ ہے کہ طلاق بائن کے الفاظ جیسے شوہر کا قول انت بائن، بتۃ، بتلۃ، حرام اور اس جیسے دوسرے کلمات کے معانی معلوم ہیں اور طلاق بائن میں صراحۃً استعمال کئے جاتے

ہیں تو ان کا کنایہ نام کیوں رکھتے ہیں؟ تو احناف نے جواب دیا کہ ان الفاظ طلاق کو کنایہ کہنا بطور مجاز کے ہے کیونکہ ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں کوئی ابہام نہیں ہے کیونکہ بائن کے معنی (جدا ہونے والی) واضح ہیں۔ لیکن یہ بات واضح نہیں ہے کہ کس چیز سے بائن (جدا) ہے آیا زوج سے یا خیر و بھلائی سے یا مال سے یا جان سے۔ پس جب شوہر نے یہ نیت کرلی کہ تو مجھ سے (جدا ہے) تو ابہام دور ہو گیا۔ اور وہ اس کے موجب و مقتضیٰ پر عمل کرنے والا شمار ہوگا۔ اس وجہ سے ان الفاظ کے ذریعہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اور اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنائی ہوتے تو ہوتا یہ کہ انت بائن کہا جاتا اور انت طالق مراد لیا جاتا۔ پس اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوتی۔

تشریح قولہٗ وکنایات الطلاق الخ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ احناف کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور انت بائن، انت بتۃٌ، بتلۃٌ، انت حرام وغیرہ الفاظ کنائی ہیں حالانکہ ان سب کے معنی معلوم ہیں مثلاً بائن کے معنی جدا ہونے کے ہیں اور یہ بینونت سے ماخوذ ہے، لفظ حرام حرمت سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی منع کرنے کے ہیں اور لفظ بتۃٌ لبتۃٌ سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی کاٹنے کے ہیں۔ اسی طرح بتلۃٌ بتل سے ماخوذ ہے۔ اور معنی ہیں جدا کرنا، کاٹنا۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ الفاظ کنائی نہیں ہے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً استعمال کئے گئے ہیں۔ لہٰذا ان کو الفاظ کنائی میں شمار کرنا کیونکر جائز ہوگا۔

جواب: اس سوال کا جواب احناف کی جانب سے دیا گیا ہے کہ ان الفاظ کو الفاظ کنائی کہنا مجازاً ہے حقیقۃً یہ الفاظ کنایہ کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں۔ کیونکہ ان الفاظ کے معنی معلوم ہیں ان میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے اور نہ ہی کوئی ابہام پایا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ معلوم نہیں کہ بیوی کو انت بائن کہنے کی صورت میں عورت کس چیز سے جدا ہے۔ یا وہ نکاح سے جدا ہے یا کسی دوسری چیز سے جدا ہے۔ اسی وجہ سے ان الفاظ کو الفاظ کنایہ حقیقیہ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور اس مشابہت کی بناء پر ان الفاظ کو الفاظ کنایہ کہا گیا ہے۔ اس لئے اگر انت بائن کہنے کے وقت زوج نے نیت کی کہ تو مجھ سے جدا ہے تو کلام کی پوشیدگی رفع ہو جائے گی اور اس لفظ کے کہنے کی بناء پر شوہر جدائی پیدا کرنے والی چیز پر عمل کرنے والا بن گیا اور موجب جدائی انت بائن میں طلاق بائن ہے۔ لہٰذا عورت پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اور اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایات طلاق ہوتے تو جب شوہر اپنی بیوی کو انت بائن کہتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ اس نے انت بائن بول کر انت طالق مراد لیا ہے۔ اور انت طالق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے انت بائن کہنے کی صورت میں انت طالق کے معنی ہونے کی وجہ سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے اور اے احناف تم اس سے طلاق بائن مراد لیتے ہو۔

ماحصل یہ کہ یہ الفاظ درحقیقت کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات کہا جاتا ہے۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْكِنَايَةَ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرًا لَا مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَإِنَّ الْبَائِنَ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَاضِحًا لٰكِنَّ مَعْنَاهُ الْمُرَادَ بِهِ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ أَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ الزَّوْجِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٍ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا قَالُوْا إِنَّمَا كَانَتْ كِنَايَاتٍ عَلٰى مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ دُوْنَ الْأُصُوْلِ فَإِنَّ الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ أَنْ يُذْكَرَ لَفْظٌ وَيُرَادُ بِهِ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهُ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلٰى مَلْزُوْمِهِ كَمَا فِيْ طَوِيْلِ النِّجَادِ يُرَادُ بِهِ طُوْلُ النِّجَادِ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى الْمَلْزُوْمِ الَّذِيْ هُوَ طُوْلُ الْقَامَةِ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَإِنَّ بَائِنًا مَحْمُوْلٌ عَلٰى مَعْنَاهُ لٰكِنْ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلٰى مَلْزُوْمِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَيْنُوْنَةِ عِنْدَ النِّيَّةِ وَهُوَ أَيْضًا لَا يَخْلُوْ عَنْ خَدْشَةٍ فَتَأَمَّلْ

ترجمہ اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی مرادی پوشیدہ ہوں نہ کہ معنی لغوی اور یہاں بھی ایسا ہی ہے چنانچہ لفظ بائن کے اگرچہ لغوی معنی واضح ہیں مگر مرادی معنی پوشیدہ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ عورت شوہر سے جدا ہے لہٰذا یہ کنایہ حقیقی ہے اسواسطے لوگوں نے کہا ہے کہ یہ لفظ علماء بیان کے مذہب کے مطابق الفاظ کنائی ہیں نہ کہ اصولیین کے نزدیک کیونکہ علماء بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے معنے موضوع لہ مراد لئے جائیں بحیثیت ذات کے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ اس سے ذہن اس کے ملزوم کی جانب منتقل ہو جائے۔ جیسے لفظ طویل النجاد میں۔ طویل النجاد سے مراد پرتلے کا دراز ہونا ہے لیکن طویل النجاد اپنے معنے یعنی درازی ذات سے دلالت نہیں کرتا بلکہ اس حیثیت سے کہ ذہن طویل النجاد سے اس کے ملزوم کیطرف منتقل ہوتا ہے۔ اور وہ طول قامت ہے (جس کا قد لمبا ہوگا اس کا پرتلا بھی لمبا ہوگا)۔ یہاں پر ایسا ہی ہے کیونکہ بائن اپنے معنی موضوع لہ پر محمول ہے لیکن اس واسطے کہ اس سے ذہن ملزوم کیطرف منتقل ہوا اور وہ طلاق ہے جو صفت بینونت کے ساتھ متصف ہے۔ نیت کے پائے جانے کی صورت میں۔ مگر ان الفاظ کا علماء بیان کے طریقہ پر کنائی ہونا محل غور ہے۔

تشریح سابقہ جواب پر ایک اعتراض:۔ طلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ بطور مجاز کے کہا جاتا ہے، حقیقت کے طور پر نہیں کہا جاتا۔ یہ قول صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ کنایہ کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو ظاہر نہ ہو مگر اس لفظ کے معنے لغوی پوشیدہ نہ ہوں۔

وَأَمَّا فِي الْأَمَةِ إِذَا أُعْتِقَتْ فَإِنَّمَا شُرِعَ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ تَشْبِيهًا بِالطَّلَاقِ وَفِي الْمَوْتِ إِنَّمَا شُرِعَتْ لِأَجْلِ الْحِدَادِ فَلَا يَكُونُ فِي الْوَاقِعِ مِنَ الْعِدَّةِ وَلِهٰذَا شُرِعَتْ بِالْأَشْهُرِ دُونَ الْحَيْضِ -

ترجمہ

مگر لفظ اعتدی (عدت شمار کر) استبرئی رحمک (اپنے رحم کو پاک کرلے) اور انت واحدۃ (تو ایک ہے)۔ مصنف کا یہ قول خفی کے عانت بوائن سے استثناء ہے۔ لہٰذا الفاظ کنائی سب کے سب بائن ہیں مگر یہ تین الفاظ رجعی ہیں۔ کیونکہ ان میں لفظ طلاق بطور تقدیر موجود ہے۔ بہرحال لفظ اعتدی میں ایک احتمال یہ ہے کہ اللہ کی ان نعمتوں کا شمار کرنا مراد ہو جو اس پر ہیں۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ حیض کا شمار کرنا مراد ہو۔ عدت سے فارغ ہونے کے لئے۔ پس جب شوہر نے اس کی نیت کرلی تو طلاق رجعی واقع ہوگی پس اگر عورت مدخول بہا ہے تو طلاق اقتضاءً ثابت ہوگی۔ گویا شوہر نے کہا اعتدی لانی طلقتک (تو اپنی عدت شمار کر کیونکہ میں نے تجھ کو طلاق دے دی ہے) یا کہا کہ طلقتک ثم اعتدی (پہلے تو طلاق واقع کر پھر عدت شمار کر) یا کونی طالقا ثم اعتدی (اول تو طلاق والی ہوجا پھر عدت شمار کر) تو طلاق واقع ہوگی اور عدت واجب ہوگی۔ اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس صورت میں اس پر عدت بالکل نہیں ہے۔ چنانچہ اس صورت میں واجب ہے کہ اس کے قول اعتدی کو مستعار لیا جائے کونی طالقا یا طلقی سے غرض سبب (عدت) ذکر کیا گیا اور مسبب (طلاق) مراد لیا گیا۔ اور یہ جائز ہے جبکہ مسبب اسی سبب کے ساتھ خاص ہو اور اعتداد اصل اور ذات دونوں حیثیت سے طلاق کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اعتداد کی مشروعیت رحم کی براءۃ معلوم کرنے کیلئے ہوئی ہے لیکن امۃ میں جب اس کو آزاد کردیا جائے تو اس کے لئے عدت اس لئے مشروع ہوئی تاکہ طلاق سے تشبیہ دی جاسکے۔ اور موت کی صورت میں باندی پر عدت (چار ماہ دس دن) صرف سوگ منانے کی غرض سے مشروع ہوئی ہے۔ لہٰذا فی الواقع عدت نہیں ہے۔ اسی واسطے موت کی عدت مہینوں سے مشروع ہوئی حیض سے نہیں۔

تشریح

الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اس مسئلے کو پہلے بالتفصیل ذکر کیا گیا ہے مگر یہ تین الفاظ اعتدی، استبرئی رحمک اور انت واحدۃ وہ الفاظ ہیں کہ جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس وجہ سے کہ ان تینوں لفظوں میں طلاق کے معنے تقدیراً پائے جاتے ہیں اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے مذکورہ تینوں الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی جیسے لفظ اعتدی ہے۔ اس لفظ کے دو معنے ہیں۔ اول اللہ کے انعامات کو شمار کرلے۔ دوسرے معنی ہیں حیض کی مدت شمار کرلے اور دونوں میں سے جب شوہر دوسرے معنے کی نیت کرے گا تو اس سے رجعی طلاق واقع ہوگی۔

طلاق رجعی واقع ہونے کی وجہ:۔ کیونکہ عورت مدخول بہا ہے یا غیر مدخول بہا ہے۔ اگر مدخول بہا ہے تو اقتضاءً طلاق ثابت ہوگی کیونکہ شوہر نے اعتدی کہہ کر بیوی کو عدت گذارنے کا امر کیا ہے اور عدت طلاق کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے عدت کے حکم کو درست کرنے کے لئے اعتدی کہنے سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور تقدیر عبارت یہ ہوگی اعتدی لانی طلقتک (تو عدت گذار لے اس لئے کہ میں نے تجھ کو طلاق دیدی) بہرحال اعتدی سے پہلے یا بعد میں طلاق محذوف ہے۔ اور لفظ طلاق سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ اس لئے اعتدی کہنے سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور عورت اگر مدخول بہا ہے تو اس کے ذمہ عدت کا گذارنا واجب ہے۔ اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس پر عدت واجب نہ ہوگی۔

لفظ اعتدی کی تشریح:۔ اعتدی (تو عدت کے دن شمار کرلے) اس کی اصل یہ ہے۔ بمعنی ہیں بے طلق ہے کے یا کونی طالقاً کے (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے یا تو طلاق والی ہوجا) جیسے طلقی یا کونی طالق سے اس کو عاریت میں لے لیا گیا ہے اور اعتدی کو لفظ مجازاً کونی طالقاً کے معنی میں ہے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ اعتدی کو انت طالق سے یا انت مطلقۃ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا۔ اعتدی صیغہ امر کا ہے، انت طالق امر کا صیغہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اول انسب اور دوسرا قریب ہے۔ لہٰذا مناسب ہوگا جیسے کونی طالقاً، طلقی وغیرہ۔

مستعار لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں طلاق دینا سبب ہے اور عدت کا گذارنا اس کا مسبب ہے۔ اور یہاں مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اسی کو استعارہ کہتے ہیں۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعتدی کونی طالقاً یا طلقی کے معنی میں مجازاً استعمال کیا گیا ہے۔ اور کونی طالقاً طلاق کے لئے صریح ہے جس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا لفظ اعتدی سے بھی طلاق رجعی واقع ہونا چاہئے مگر عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اور چونکہ غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے جو طلاق بھی اس پر واقع ہوگی وہ بائنہ ہو جائے گی اسی وجہ سے یہاں پر بھی غیر مدخول بہا عورت بائنہ ہو جائے گا۔

عدت بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے:۔ عدت کی مشروعیت براءۃ رحم کیلئے ہوتی ہے۔ اور باندی جب آزاد ہوتی ہے تو آزاد ہونے کے بعد نکاح کرنے سے پہلے بھی عدت ضروری ہے اس کا مقصد بھی براءۃ رحم ہی ہے کیونکہ حریت کو طلاق کے ساتھ مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور موت کی صورت میں عورت پر عدت کا وجوب سوگ منانے کی غرض سے ہوا ہے اس لئے رائتی یہ عدت نہیں ہے۔ چنانچہ اس کی عدت مہینوں سے شمار کی جاتی ہے نہ کہ حیض سے۔

وَالثَّانِيْ قَوْلُهٗ اسْتَبْرِئِيْ رَحِمَكِ فَاِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ طَلَبَ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ لِاَجْلِ الْوَلَدِ اَوْ لِنِكَاحِ زَوْجٍ اٰخَرَ فَالْوَفْيُ هٰذَا يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا

بِهَا فَكَأَنَّهُ قَالَ كُونِي طَالِقًا ثُمَّ اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا يَكُونُ قَوْلُهُ اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِهِ كُونِي طَالِقًا فَيَحْتَمِلُ مَا مَرَّ فِي اعْتَدِّي وَأَمَّا أَنْتِ وَاحِدَةٌ فَلِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً فَإِذَا نَوَى هَذَا يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ وَلِهَذَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّهُ إِنْ قُرِئَ وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ لَمْ تُطَلَّقْ لِأَنَّ مَعْنَاهَا مُنْفَرِدَةٌ عَنْ قَوْمِكِ وَإِنْ قُرِئَ وَاحِدَةً بِالنَّصْبِ يَقَعُ الطَّلَاقُ الْبَتَّةَ لِأَنَّ مَعْنَاهَا أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً وَإِنْ قُرِئَ بِالْوَقْفِ يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ فَإِنْ نَوَى تَقَعُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَلَكِنَّ الْأَصَحَّ أَنْ لَا اعْتِبَارَ لِلْإِعْرَابِ لِأَنَّ الْعَوَامَّ لَا يُمَيِّزُونَ عَنْ وُجُوهِ الْإِعْرَابِ فَفِي كُلِّ حَالٍ يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ أَمَّا فِي الْوَقْفِ وَالنَّصْبِ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ يَصِحُّ مَعْنَى الطَّلَاقِ بِالنِّيَّةِ وَأَمَّا فِي الرَّفْعِ فَلِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ حُذِفَ الْمُضَافُ وَأُقِيمَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ مَقَامَهُ۔

ترجمہ

اور بہرحال اس کے قول استبرئی رحمک تو اپنے رحم کو پاک کرلے۔ تو اس وجہ سے کہ شوہر تم سے براءت کا مطالبہ کررہا ہے بچہ کیلئے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ رحم پاک کرنے کی طلب دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے لئے ہو۔ پس جب شوہر ان الفاظ سے دوسرے معنے کی نیت کرے تو طلاق رجعی واقع ہوجائے گی کیونکہ یہ عورت مدخول بہا تھی پس گویا شوہر نے کہا کونی طالقا ثم استبرئی رحمک۔ اول تو طلاق والی ہوجا پھر اپنے رحم کو پاک کرلے۔ عورت اگر غیر مدخول بہا ہو تو اس کا قول استبرئی رحمک مستعار ہوگا کونی طالقا سے۔ اسی طرح تقریر جیسا کہ اعتدی میں پہلے گذر چکا ہے۔ اور بہرحال انت واحدۃ یہ لفظ بھی کئی احتمال رکھتا ہے۔ ایک معنے یہ ہیں کہ تو اپنی قوم میں ایک ہے یا تو میرے نزدیک یکتا ہے جمال میں یا مال میں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ انت طالق طلقۃ واحدۃ (تو مطلقہ ہے ایک طلاق سے) پس جب شوہر اس کی نیت کرے تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ اس مثال میں جب واحدۃٌ رفع کے ساتھ پڑھا جائے تو طلاق ہرگز واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کے معنے ہیں تو اپنی قوم میں منفرد عورت ہے اور واحدۃً نصب کے ساتھ پڑھا جائے تو البتہ طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ اس صورت میں عبارت کے معنے ہوجائیں گے انت طالق طلقۃ واحدۃ (تو مطلقہ ہے ایک طلاق سے) اور اگر واحدہ وقف کے ساتھ پڑھا جائے تو اس صورت میں نیت کی احتیاج ہوگی۔ پس اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق رجعی واقع ہوجائے گی ہمارے نزدیک اور امام شافعی کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ عوام الناس اعراب کے اقسام کو نہیں جانتے۔ لہذا ہر حالت میں نیت کی احتیاج ہوگی۔ بہرحال وقف اور نصب کی حالت میں تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنی نیت سے صحیح ہوتے ہیں۔ اور رفع والی صورت میں تو اس کا بھی احتمال ہے کہ

اس کے معنی انت ذات طلقۃ یا ذات تطلیقۃ کے ہوں، پھر مضاف کو حذف کردیا گیا ہو اور مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کردیا گیا ہو۔

تشریح

جن الفاظ کے کہنے سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے ان میں سے دوسرا لفظ استبرئی رحمک ہے (تو اپنے رحم کو بری کر لے صاف کر لے) اس وجہ سے کہ استبرئی رحمک کے دو معنے ہیں۔ اول معنی رحم کی صفائی اس لئے کی جائے تاکہ اس میں بچہ کا نطفہ ڈالا جائے۔ اور شوہر کا مقصد یہ ہو کہ وہ بیوی سے کہنا چاہتا ہے کہ تو حیض سے اپنے رحم کو صاف کرلے تاکہ میں تجھ سے جماع کروں اور اس کے ذریعہ بچہ کی پیدائش ہو۔

استبرئی رحمک کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ شوہر کا مقصد اس لفظ کے کہنے سے یہ ہو کہ آگے نکاح دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے لئے تو اپنے رحم کو صاف کرلے۔ چونکہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے۔

استبرئی رحمک اپنے اندر ان دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے اور جب شوہر نے ان میں سے کسی ایک معنی کی نیت کرلی تو بیوی پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لہٰذا عورت اگر مدخول بہا ہے تو عبارت کی اصل یہ ہوگی "کونی طالقا ثم استبرئی رحمک" تو طلاق والی ہو جا اس کے بعد دوسرے سے نکاح کیلئے اپنے رحم کو صاف کرلے۔

اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو استبرئی رحمک کے معنے یہ ہوں گے کہ یہ لفظ کونی طالقا سے مستعار لیا گیا ہے جس طرح اعتدی میں جیسا کیا گیا تھا۔ اور لفظ طلاق سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے استبرئی رحمک کہنے سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

انت واحدۃ کی تفصیل:- اس لفظ کے کہنے پر بھی عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ مگر اس لفظ کے بھی کئی احتمال ہیں۔ اول معنی "انت واحدۃ عند قومک" تو اپنی قوم میں ایک ہے۔ اس سے عورت کے حسن و خوبی کی تعریف کرنا مقصود ہے۔ دوسرے معنے انت واحدۃ عندی فی الکمال والمال والجمال تو میرے نزدیک کمال و جمال دونوں میں ایک ہے۔ یعنی تمام عورتوں میں تو اپنے حسن و جمال کے لحاظ سے مجھ کو پسند ہے۔ تیسرے معنے انت طالق طلقۃ واحدۃ تو ایک طلاق والی ہے۔ شوہر جب ان آخری معنے کی نیت کریگا تو عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ چونکہ اس صورت میں طلاق کا لفظ صراحت سے ذکر کیا گیا ہے۔ اور جب طلاق کا لفظ صراحت سے مذکور ہو تو اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

انھیں متعدد احتمالات کی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ واحدۃ اگر مرفوع پڑھا جائے تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ واحدۃ بالرفع پڑھنے کی صورت میں معنے ہوں گے کہ تو حسن و جمال میں ایک ہے اور حسن و جمال کے اظہار کرنے سے عورت پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔ لہٰذا انت واحدۃ

کہنے سے طلاق ہی واقع نہ ہوگی۔

اور اگر انتِ واحدۃً بالنصب پڑھا جائے تو البتہ طلاق واقع ہوگی اس وجہ سے کہ نصب پڑھنے کی صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی انتِ طالق طلقۃً واحدۃً (تو ایک طلاق والی ہے) اس عبارت میں طلقۃ موصوف اور واحدۃ صفت ہے۔ یعنی واحدۃ کا موصوف صریح طلاق ہے۔ اس لئے صریح طلاق دینے کی وجہ سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

انتِ واحدۃ۔ اور اگر واحدۃ کے لفظ کو وقف کے ساتھ پڑھا جائے یعنی سکون کے ساتھ پڑھا جائے تو اس لفظ کے معنے نیت کے محتاج ہوں گے۔ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی ہے تو عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

انتِ واحدۃ میں فاضل شارحؒ نے فرمایا کہ واحدۃ کے اعراب کا اعتبار نہیں ہے، عوام الناس اعراب کی اقسام سے واقف نہیں ہوتے نہ اعراب میں امتیاز ہی کر پاتے ہیں اس لئے شوہر نصب و رفع و وقف جو اعراب بھی پڑھے ہر حالت میں نیت کی ضرورت ہوگی۔ وقف اور نصب کی صورت میں طلاق کی نیت اگر کی گئی تو طلاق کے معنے کا ظاہر ہونا اور یہ معلوم ہو چکا ہے اور بصورت رفع یہ تاویل کی جائے گی کہ عبارت کی اصل انتِ ذات طلقۃ واحدۃ۔ اس سے مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا۔ مگر شارحؒ کیلئے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں فرماتے۔ اس عبارت سے ذات کو یعنی مضاف کو اور طلقۃ یعنی مضاف الیہ کو حذف کر کے مضاف الیہ کی صفت کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے۔

وَالاَصلُ فِي الكَلامِ الصَّرِيحُ فَفِي الكِنَايَةِ ضَربُ قُصُورٍ لاَنَّهَا تَحتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ اَو دَلاَلَةِ الحَالِ بِخِلاَفِ الصَّرِيحِ وَيَظهَرُ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِيمَا يَندَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ وَهُوَ الحُدُودُ وَالكَفَّارَاتُ فَاِنَّهَا لاَ تَثبُتُ بِالكِنَايَةِ كَمَا اِذَا اَقَرَّ عَلَى نَفسِهِ بِاَنِّي جَامَعتُ فُلاَنَةَ جِمَاعاً حَرَاماً فَاِنَّهُ لاَ يَجِبُ عَلَيهِ حَدُّ الزِّنَا وَكَذَا اِذَا قَالَ لاَجنَبِيٍّ جَامَعتَ فُلاَنَةَ لاَ يَجِبُ عَلَيهِ حَدُّ القَذفِ مَا لَم يَقُل نِكتَهَا اَو زَنَيتَ بِهَا وَكَذَا اِذَا قَالَ لِلاٰخَرِ زَنَيتَ فَقَالَ صَدَقتَ حَدُّ الزِّنَا لاَنَّهُ يَحتَمِلُ اَن يَكُونَ مَعنَاهُ صَدَقتَ قَبلَ ذٰلِكَ فَلَم يَثبُتِ الزِّنَا بِخِلاَفِ مَا اِذَا قَذَفَ رَجُلاً بِالزِّنَا فَقَالَ الاٰخَرُ هُوَ كَمَا قُلتَ يَجِبُ هٰذَا المُصَدِّقَ حَدُّ القَذفِ لاَنَّ كَافَ التَّشبِيهِ تُوجِبُ العُمُومَ فِي جَمِيعِ مَا وَصَفَ بِهِ فَبَطَلَ كَونُهُ كِنَايَةً

ترجمہ

اور اصل کلام میں صریح ہے کیونکہ کنایہ میں کسی قدر قصور ہے کیونکہ کنایہ نیت کا محتاج ہوتا ہے یا دلالتِ حال کا بخلاف صریح کے اور فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جو

محض شبہات میں دور کئے جاتے ہیں اور وہ حدود اور کفارات ہیں اس لئے کہ یہ دونوں کنایہ سے ثابت نہیں ہوتے جیسے جب کسی شخص نے اپنے نفس پر اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے جماع حرام (زنا) کیا ہے۔ تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔ اور اسی طرح جب کسی شخص نے کسی کے بارے میں کہا کہ جامعت فلانة تو نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے۔ تو عیب لگانے والے پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی جب تک یہ شخص نکتہا یا زنیت بہا نہ کہے (تو نے اس سے بدکاری کی، تو نے اس سے زنا کیا ہے) اور اسی طرح جب ایک شخص نے دوسرے سے کہا زنیت (تو نے زنا کیا ہے) تو اس نے جواب میں کہا صدقت (تو نے سچ کہا ہے) تو حد زنا جاری نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ یہ کلام احتمال رکھتا ہے کہ صدقت قبل ذلک (تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا) فلم کذبت الآن (تو نے اب جھوٹ کیوں کہا) بخلاف اس صورت کے کہ کسی نے کسی شخص کو زنا کی تہمت لگائی تو تیسرے نے جواب میں کہا ہو کما قلت (وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے کہا) تو اس تصدیق کرنے والے پر تیسرے شخص کے اوپر حد قذف جاری کی جائے گی۔ کیونکہ کاف تشبیہ عموم کو واجب کرتا ہے ان تمام چیزوں میں جو اس سے متصف ہوتی ہوں اس لئے اس کا کنائی ہونا باطل ہے۔

تشریح کلام میں اصل صریح ہے۔ ماتن نے صریح و کنایہ کو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہے۔ اور غیر صریح یعنی کنایہ خلاف اصل ہے۔ اس وجہ سے کہ کلام کنایہ سے سمجھنے سمجھانے میں تقصیر ہوتی ہے۔ کیونکہ کلام کنائی مقصود کی دلالت میں نیت کا محتاج ہوتا ہے جبکہ صریح میں اس کی حاجت نہیں ہے۔

صریح اور کنایہ کے مابین فرق: ماتن نے فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ ان حدود اور کفارات میں ظاہر ہو جائے گا جو شبہ کی بنا پر ختم ہو جاتے ہیں جیسے ایک آدمی نے اقرار کیا کہ اس نے فلاں عورت کے ساتھ حرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر زنا کی حد جاری نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ حد زنا کا وجوب زنا کے اقرار کرنے پر واجب ہوتا ہے اور اس جگہ اس نے جامعت کہا ہے۔ اور جامعت کا لفظ زنا کے معنے میں صریح نہیں ہے اور احتمال ہے کہ اس نے جماع سے مراد فاحشہ کا ارادہ کیا ہو۔ اس لئے جماع کا لفظ زنا کے معنے میں صریح نہیں رہا بلکہ کنایہ ہو گیا اور کنایہ سے حد زنا ثابت نہیں ہوتی اسلئے جامعت کے لفظ سے زنا کا اقرار کرنے پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

دوسری مثال: ایک شخص نے دوسرے شخص کے بارے میں کہا جامعت فلانة تو نے فلاں اجنبیہ عورت سے جماع کیا ہے۔ تو اس کہنے والے پر حد قذف واجب نہ ہوگی جب تک وہ یہ نہ کہے کہ تو نے بدکاری کی ہے، یا یہ نہ کہے کہ تو نے زنا کیا ہے۔

تیسری مثال: ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کر کے کہا کہ تو نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے۔ یہ سنکر مخاطب نے کہا کہ تو نے سچ کہا ہے۔ تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

کیونکہ اس کلام کے دو معنی ہیں (۱) تو نے سچ کہا ہے یعنی اس نے زنا کا اقرار کر لیا ہو اور متکلم نے مخاطب کو کہا ہو کہ تو اب تک تو سچ بولا کرتا تھا آج کیا ہوا کہ تو جھوٹ بول رہا ہے۔ اس صورت میں زنا کا اقرار نہیں بلکہ مخاطب کی جانب سے متکلم کے قول کی تردید ہوگی۔ دونوں احتمالات کی بنا پر مخاطب کے اوپر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

ایک شخص نے دوسرے شخص کو زنا کی تہمت لگائی اور ایک تیسرے شخص نے بطور گواہی کے کہا ہو کہ فلاں وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے اس کو کہا ہے تو اس صورت میں گواہ پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ اس لئے کہ کما قلت میں حرف کاف برائے تشبیہ ہے اور کاف تشبیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے ان تمام اشیاء میں جو اس سے متصف ہوتی ہیں اس لئے اس کا کنایہ ہونا ختم ہونا اور صریح ہونا ثابت ہو گیا۔ حد قذف چونکہ صریح سے واجب ہوتی ہے اس لئے هو كما قلت کہنے سے گواہ پر حد قذف جاری ہوگی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَأَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ، إِنَّمَا عَدَّ الْاِسْتِدْلَالَ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ مَعَ أَنَّهُ فِعْلُ الْمُسْتَدِلِّ وَالَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ، وَالْاِسْتِدْلَالُ هُوَ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْأَثَرِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ أَوْ بِالْعَكْسِ وَالْأَخِيرُ هُوَ الْمُرَادُ هٰهُنَا، وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْآنِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ نَصًّا أَوْ ظَاهِرًا أَوْ مُفَسَّرًا أَوْ مُحْكَمًا أَوْ خَاصًّا أَوْ عَامًّا، وَهٰذَا الْإِطْلَاقُ شَائِعٌ فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ، وَلِذَا جَاءَ فِي التَّعْرِيْفِ بِقَوْلِهِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ دُوْنَ مَا سِيْقَ النَّصُّ لَهُ، وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ أَعْنِي الْاِسْتِنْبَاطَ دُوْنَ عَمَلِ الْجَوَارِحِ فَيَصِيْرُ حَاصِلُ الْمَعْنٰى وَأَمَّا انْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ إِلَى الْحُكْمِ فَهُوَ اسْتِنْبَاطُ الْمُجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ، وَالْمُرَادُ مِنْ هٰذَا السَّوْقِ: أَعَمُّ مِمَّا يَكُوْنُ فِي النَّصِّ فَإِنَّ السَّوْقَ فِي النَّصِّ مَا يَكُوْنُ مَقْصُوْدًا أَصْلِيًّا وَفِي عِبَارَةِ النَّصِّ مَا كَانَ مَقْصُوْدًا أَصْلِيًّا أَوْ لَا، إِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِإِبَاحَةِ النِّكَاحِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ كَانَ عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَصًّا فِيْهِ بَلْ ظَاهِرًا بِخِلَافِ الْعَدَدِ فَإِنَّهُ نَصٌّ فِيْهِ۔

ترجمہ

پھر مصنفؒ نے تقسیم رابع شروع فرمائی چنانچہ فرمایا۔ اور بہرحال استدلال بعبارۃ النص پس یہ عمل کرنا ہے اس کے ظاہر پر جس کیلئے بالقصد کلام کو لایا گیا ہے۔ مصنفؒ نے استدلال کو اقسام نظم میں بطور مسامحت شمار کیا ہے کیونکہ یہ مستدل کا فعل ہے۔ اور وہ جو کتاب کی اقسام میں داخل ہے وہ ذات عبارۃ النص ہے اور وہ چیز جو اس حکم سے ثابت ہو وہ حکم ہے جو عبارۃ النص سے ثابت ہے اور

استدلال اثر سے مؤثر کی طرف انتقال کو کہتے ہیں اور اس کے برعکس کو بھی۔ دوسرا تیسری یہاں مراد ہے یعنی مؤثر سے اثر کی جانب انتقال کرنا۔ والنص عبارۃ القرآن کا نام ہے۔ عام ہے کہ نص ہو یا ظاہر یا مفسر یا خاص ہو اور یہ اطلاق فقہاء کی اصطلاح میں شائع ہے بغیر کسی نکیر کے۔ اسی وجہ سے تعریف میں مصنف نے سیق الکلام لہ فرمایا ما سیق النص لہ نہیں فرمایا۔ اور عمل سے مراد مجتہد کا فعل ہے یعنی استنباط کرنا۔ عقلاء یہاں کا قول مراد نہیں ہے۔ حاصل مطلب یہ نکلا کہ عبارۃ القرآن سے ذہن کا حکم کی جانب انتقال کرنا استنباط ہے جو مجتہد سیق الکلام لہ کے واسطے کرتا ہے اور اس سوق کلام سے مراد یہ ہے کہ وہ نص میں ہو۔ اس لئے کہ سوق فی النص کا مطلب یہ ہے کہ جو نص کا مقصود اصلی ہو اور عبارۃ النص عام ہے جو مقصود اصلی ہو یا مقصود اصلی نہ ہو۔ پس جب کسی شخص نے نکاح کی اباحت کو اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے فانکحوا ما طاب لکم (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو) تو یہ عبارۃ النص ہوگا اگرچہ آیت مذکورہ میں نص نہیں ہے بلکہ نص سے ظاہر ہے۔ کیونکہ بیان تعدد نکاح کے لئے آیت سیاق میں مستعمل النص ہے۔

تشریح

چوتھی تقسیم کا بیان:۔ اس تقسیم میں چار اقسام کو ذکر فرمایا ہے۔ اول: عبارۃ النص سے استدلال کرنا۔ دوم: اشارۃ النص سے استدلال کرنا۔ سوم: جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہو اس سے استدلال کرنا۔ چہارم: اقتضاء النص سے جو حکم ثابت ہو اس سے استدلال کرنا۔

عبارۃ النص سے استدلال یعنی قرآن مجید کی عبارت کو دلیل کے طور پر پیش کرنا اور اس کے ظاہر پر عمل کرنا جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہے۔ بما علم الاستدلال۔ سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کی قسموں میں شمار کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ استدلال دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ذہن کا اثر سے مؤثر کی جانب توجہ کرنا جیسے دھواں دیکھ کر آگ کی جانب عقل کا منتقل ہونا۔ اس کا دوسرا نام استدلال من المعلول الی العلۃ ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے۔ اور معلول کو دیکھ کر علت پر استدلال کیا گیا ہے۔ استدلال کا دوسرا طریقہ مؤثر سے اثر کی جانب ذہن کا منتقل ہونا۔ مذکورہ بالا مثال میں آگ کو دیکھ کر دھویں کی جانب عقل کا منتقل ہونا۔ اس کو استدلال من العلۃ الی المعلول کہا جاتا ہے۔ اس لئے آگ کو دیکھ کر دھویں کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے۔ اس مقام پر استدلال کی یہ دوسری قسم مراد ہے۔ کیونکہ مجتہد دلائل سے احکام کو ثابت کرتا ہے اور یہ بات دلیل سے حکم کی طرف منتقل ہونے میں حاصل ہوتی ہے۔ معلوم ہوا اس جگہ بھی دوسری قسم مراد لی گئی ہے۔ اور دلائل سے احکام کا اثبات مجتہد کا کام ہے اور مجتہد کا فعل از قسم نظم نہیں ہے اس لئے استدلال کو نظم کی قسموں میں ذکر کرنا بھی درست نہیں۔ جواب اسی مفہوم کو مصنف نے فرمایا ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں مسامحۃً شمار کیا گیا ہے۔

اس وجہ سے استدلال مجتہد کا فعل ہے اور قسم جس کا تعلق کتاب اللہ سے ہے وہ حقیقۃً عبارۃ النص ہے۔

كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والإشارة معاً وضمير هن راجع إلى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين فإن كان المراد به إيجاب نفقتهن وكسوتهن لأجل أنهن زوجته ومنكوحته فلا مطابقة فيه وإن كان لأجل أنهن مرضعة لولده يحمل على أنهن مطلقات منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لإثبات النفقة وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء لأن المعنى وعلى الذي يولد الولد لأجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة إليه بلام الاختصاص تعرف به أن الأب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والأب فإنه لا يدل على هذا المعنى إذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا إلى أن للأب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لأنه مملوكه وإلى أنه لا يشارك الولد أحد في نفقته كما لا يشاركه في هذه النسبة أحد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الأحمدي۔

ترجمہ

اور بہرحال اشارۃ النص سے استدلال تو وہ عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے ثابت ہو باعتبار لغت کے لیکن وہ عبارت کا مقصود نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے کلام ہی لایا جاتا ہے اور وہ معنے پورے طور پر ظاہر بھی نہیں ہوتے۔ پس مصنف کا قول "بنظمہ" عبارۃ النص، اشارۃ النص دونوں کو شامل ہے مگر اس سے دلالۃ النص خارج ہو گیا کیونکہ وہ نظم نص سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ معنی نظم سے ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول "لغۃ" اس قید سے اقتضاء النص خارج ہو گیا کیونکہ مقتضی لغۃ ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول "لکنہ غیر مقصود ولا سیق له النص" ان دونوں قیود سے عبارۃ النص خارج ہو گئی اس لئے کہ عبارۃ النص کلام کا مقصود ہوتا ہے اور اس کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور اس کا قول "لیس بظاهر من کل وجہ" کی قید سے کسی چیز کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مزید تاکید کیلئے اضافہ کیا گیا ہے اور تعریف کی توضیح مقصود ہے گرچہ اس کی احتیاج نہ تھی یعنی یہ کہ وہ من وجہ ظاہر اور من وجہ ظاہر نہ ہو جیسے جب ایک شخص نے کسی انسان کو قصداً اپنی نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ تھا اس شخص کو بھی دیکھ لیتا ہے جو اس کی داہنی جانب یا بائیں جانب میں ہوا اپنی آنکھ کے کناروں سے بغیر نگاہ کیے اور بغیر قصد و ارادہ کے دیکھ لیتا ہے۔ شخص اول بمنزلہ عبارت کے ہے دوسرا اشارہ کے درجہ میں ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن یعنی باپ پر ان کے کھانے اور پہنانے کی ذمہ داری ہے۔ یہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال ہے۔ اور ہن ضمیر والدات کیطرف راجع ہے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین

اور بچہ کو دودھ پلانے کی وجہ سے ہیں پس اگر اس آیت سے مراد بیوی کا نفقہ اور کپڑا واجب کرنا ہے اس وجہ سے کہ وہ اس کی بیوی اور منکوحہ ہے تو اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔ اور اگر یہ نفقہ اور کپڑا اس وجہ سے ہے کہ عورت اس کے بچے کی مرضعہ ہے تو اس پر محمول کیا جائیگا کہ یہ عورتیں (جن کا حکم بیان کیا گیا ہے) مطلقہ ہیں اور اپنی عدت پوری کر رہی ہیں۔ بہرحال ہر صورت میں آیت نفقہ کو ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ اور اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ بچے کا نسب آباء کی طرف ثابت ہے۔ اس وجہ سے کہ معنی یہ ہیں کہ اس شخص پر جس کی وجہ سے بچہ پیدا ہوا ہے۔ ماؤں کا رزق اور ان کا کپڑا واجب ہے۔ پس لام اختصاص سے اس کی طرف نسبت کرنے سے معلوم ہوا کہ اب (باپ) وہ شخص ہے جو اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بخلاف لفظ والد اور لفظ اب کے کیونکہ یہ دونوں اس اختصاص پر دلالت نہیں کرتے کیونکہ ان میں لام اختصاص داخل نہیں ہے۔ اسی طرح یہ اختصاص اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ لڑکے کے مال میں حق تملیک باپ ہی کو حاصل ہے حاجت کے وقت۔ اس وجہ سے کہ بچہ اس کا مملوک ہے۔ اور اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ لڑکے کے نفقہ میں کوئی شخص باپ کا شریک بھی نہیں ہے جس طرح اس نسبت میں باپ کے ساتھ دوسرا شریک نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تفصیل اپنی کتاب تفسیر احمدی میں کر دی ہے۔

تشریح **چوتھی تقسیم کی دوسری قسم:۔** اس کا نام استدلال باشارۃ النص ہے۔ یعنی اشارۃ النص سے استدلال کرنے کا مطلب یہ ہے کہ نص کے اشارہ کو دلیل بنانا یعنی جو بات لفظ قرآن سے لغۃً ثابت ہو اس پر عمل کرنا۔ مگر الفاظ قرآن سے جو لغۃً ثابت ہو وہ مقصود نہ ہو۔ نہ اس کو بیان کرنے کیلئے نص کو لایا گیا ہو اور وہ پورے طور پر ظاہر بھی نہ ہوں۔

شارح نے فرمایا: ماتن کا قول بنظمہ دونوں کو شامل ہے یعنی عبارۃ النص کو بھی اور اشارۃ النص کو بھی کیونکہ نظم نص پر دونوں قسموں میں عمل کیا جاتا ہے مگر دلالۃ النص سے استدلال کرنا اس سے خارج ہے کیونکہ دلالت کا تعلق نظم کے بجائے معنی لغوی سے ہوتا ہے۔ اسی طرح لغۃً کی قید کی وجہ سے اقتضاء النص خارج ہو گیا اسلئے کہ اقتضاء النص لغۃً سے ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح مصنف کی ولکنہ غیر مقصود ولا سیق لہ النص کی قید کی وجہ سے تعریف سے عبارۃ النص نکل گئی اس وجہ سے کہ عبارۃ النص مقصود ہوتی ہے اور نص کو اس کے بیان کرنے کیلئے لایا بھی جاتا ہے۔ ولیس بظاھر من کل وجہ کی قید عبارۃ النص کو خارج کرنے اور مزید وضاحت کیلئے لائی گئی ہے مگر اس عبارت کے لانے کی ضرورت نہیں تھی۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ نظم نص سے جو حکم لغۃً ثابت ہوتا ہے یعنی اشارۃ النص تو وہ من بعض الوجوہ ظاہر اور بعض وجوہ سے غیر ظاہر ہوتا ہے اور عبارۃ النص کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثال محسوسات میں یہ ہے کہ ایک شخص نے بالقصد آنکھ سے دوسرے شخص

کو دیکھ تو اس کے ساتھ بغیر ارادہ کے آنکھ کے کناروں سے دائیں اور بائیں جانب کے لوگ بھی نظر میں آ گئے تو جس شخص کو بالارادہ آنکھ سے دیکھا ہے وہ عبارۃ النص کے درجہ میں ہے اور جن لوگوں کو آنکھ کے کناروں سے دیکھ لیا ہے وہ بدرجہ اشارۃ النص کے ہیں۔

احکام میں دونوں کی مثال :۔ باری تعالیٰ کا قول ہے وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن کا مطلب یہ ہے والدات کا نفقہ اور ان کا کپڑا مولود لہ یعنی باپ کے ذمہ واجب ہے۔ آیت میں هن ضمیر والدات کی جانب راجع ہے جس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے کہ والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة میں مذکور ہے۔

شارح نے فرمایا: اس آیت کے بموجب شوہر پر بیوی کا نفقہ اور کپڑا واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور منکوحہ ہے۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ شوہر پر اپنی بیوی کا نفقہ اور کپڑا دونوں واجب ہیں۔ اور اگر بیوی کیلئے نفقہ و کسوہ کا وجوب اس وجہ سے ہو کہ وہ اس کی اولاد کو دودھ پلاتی ہے تو یہ اس عورت کے معتدہ ہونے پر محمول کیا جائیگا جس کی عدت گذر چکی ہے اور شوہر نے اس عورت کو اپنے بچے کے دودھ پلانے کیلئے اجرت پر مقرر کر رکھا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ والدات (ماؤں) کا نفقہ اور کپڑا بیوی ہونے کی وجہ سے ہو یا دودھ پلانیوالی ہونے کی وجہ کر ہو، ہر دونوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول نفقہ کو ثابت کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔ جس لئے نفقہ کے اثبات میں یہ آیت عبارۃ النص کے درجہ میں ہے اور اسی آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ یہ بات بھی ثابت ہے کہ اولاد کا نسب آبا کی جانب منسوب ہوتا ہے اس لئے کہ آیت کے معنی ہیں وعلی الذی ولد المولود له رزق الوالدات وکسوتهن اور اس شخص کے ذمہ جس کی وجہ سے بچہ پیدا ہوا اس لڑکے کی والدہ کا نفقہ اور کپڑا مولود لہ کے ذمہ واجب ہے۔ مولود لہ کے لفظ سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوا کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ خاص ہے اور لڑکے کا نسب باپ ہی کی جانب منسوب ہوگا۔

اس کے برخلاف فرض کیجئے کہ باپ قریش میں سے ہو اور اس کی ماں عجمی ہو تو بچہ قریشی شمار ہوگا اور قریشی ہونے کے احکام اس پر عائد کئے جائیں گے جیسے بچہ کے کفو کا مسئلہ یا امامت وغیرہ کے مسائل۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ آیت ولکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لهن ولد اور تمہارے لئے ترکہ میں سے نصف حصہ ہے (جو تمہاری بیویاں چھوڑ کر مر جائیں اگر ان کی اولاد نہ ہو) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کی نسبت ماں کی جانب ہوتی ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آیت میں لفظ هن مذکور ہے اور لهن کا لام اپنی حقیقت پر مبنی ہے یعنی ملک کیلئے نہیں ہے بلکہ برائے طالبیت ہے۔ اس لئے کہ ماں سے بچہ کا نسب بالاجماع ثابت نہیں ہے۔ البتہ اس آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بوقت ضرورت باپ کو اس کا حق

دین والی ہیں تو عورتوں نے دریافت فرمایا ہماری عقل و دین کا نقصان کیا ہے تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کیا عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے نصف کے مانند نہیں ہے۔ عورتوں نے جواب دیا ہاں یا رسول اللہ۔ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بس یہ ان کے عقل کا نقصان ہے۔ پھر حضور نے ارشاد فرمایا تم میں سے ہر ایک نصف ماہ گھر کے اندر بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ عورتوں نے جواب دیا ہاں یا رسول اللہ۔ تو آنحضور نے ارشاد فرمایا یہ ان کے دین کا نقصان ہے۔ پس یہ حدیث اگرچہ ان کے دین کے نقصان کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارۃً یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیونکہ لفظ شطر لغت میں نصف کے معنے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور امام شافعیؒ نے اسی سے استدلال فرمایا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لیکن یہ حدیث اس روایت کے معارض ہے کہ جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اقل مدت حیض باکرہ اور ثیبہ کیلئے تین دن اور ان کی راتیں ہیں۔ اور اکثر مدت دس دن ہیں اور یہ حدیث ان معنے میں عبارۃ النص ہے لہٰذا اشارۃ النص پر راجح قرار دی جائے گی۔

تشریح ماتن نے فرمایا کہ وہ دونوں یعنی عبارۃ النص اور اشارۃ النص مساوی ہیں کہ ان سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے جس میں کسی شے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ البتہ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو تو عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دیں گے۔ اس لئے جو حکم عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ مقصود ہوتا ہے اور اس کو ثابت کرنے کیلئے کلام کو لایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اشارۃ النص ہے کہ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ مقصود نہیں ہوتا اور نہ اس کو بیان کرنے کیلئے کلام کو لایا جاتا ہے۔ اس لئے جو حکم عبارت النص سے ثابت ہوگا وہ اقوی ہوگا اور حکم اشارۃ النص سے ثابت ہوگا وہ غیر اقوی ہوگا یعنی اس درجہ کا نہ ہوگا۔ اور تعارض کے وقت اقوی کو غیر اقوی پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہے۔

مثال: آنحضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے عورتوں کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ عورتیں دین اور عقل میں دو حیثیت سے کمزور اور ناقص ہوتی ہیں۔ جب عورتوں نے آپؐ سے دریافت کیا کہ ہمارے دین اور ہماری عقل کا نقصان کیا ہے؟ تو آپؐ نے جواب میں فرمایا کہ عورتوں کی گواہی مردوں کی نصف گواہی کے برابر ہوتی ہے جو ان کے ناقص ہونے کی علامت ہے اور مہینہ میں نصف ماہ نماز و روزہ کے قابل نہیں رہتیں جو ان کے دین کے ناقص ہونے کی علامت ہے۔ یہ حدیث متکلم فیہ ضرور ہے۔ مگر بہرحال حدیث ہے جس سے عورتوں کے دین کے نقصان کا حکم ثابت ہوتا ہے اور اس حدیث سے بطور اشارۃ النص کے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے۔ اسلئے کہ حدیث میں شطر کا لفظ مذکور ہے۔

تشریح

اشارۃ النص عبارۃ النص کیطرح اشارۃ النص میں بھی عموم ہوتا ہے کیونکہ دونوں نظم نص سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور عموم وخصوص لفظ کے عوارض میں سے ہیں۔ اسلئے دونوں یعنی اشارۃ النص اور عبارۃ النص میں عموم وخصوص دونوں کا احتمال ہوتا ہے پھر اس کے ساتھ عام خص عنہ البعض اور عام لم یخص عنہ شئی میں سے دونوں کا بھی احتمال ہوتا ہے۔

قاضی ابو زید نے کہا ہے کہ ماثبت باشارۃ النص فلا یجری فیہ العموم جو چیز اشارۃ النص کے ثابت ہوتی ہے اس کے اندر عموم کا احتمال نہیں ہوا کرتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ عموم اس میں ہوتا ہے جس کے بیان کیلئے نص کو لایا گیا ہے اور اشارۃ النص کو بیان کرنے کیلئے نص کو لایا نہیں جاتا۔ اور جب اشارۃ النص میں عموم نہیں پایا جاتا تو عام خص عنہ البعض بھی نہ پایا جائیگا کیونکہ عام خص عنہ البعض عام کی فرع ہے۔ جب اصل نہیں پایا جاتا تو فرع کیوں کر نہیں پائی جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے اپنے بیان کی دلیل میں فرمایا کہ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو اور اس میں عموم پایا جاتا ہو اور اس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اس کی مثال ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات؛ جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے گئے ہیں انکو مردہ مت کہو۔ یہ آیت اپنی عبارت سے شہداء کے عالی مرتبہ ہونے پر دال ہے۔ اور دلالۃ النص سے اس پر دال ہے کہ شہداء پر نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے کیونکہ قرآن میں شہید کو زندہ کہا گیا ہے اور کسی زندہ شخص پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی۔ بہرحال آیت سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہے مگر اس حکم عام سے حضرت امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کو خاص کر لیا گیا ہے کیوں کہ ان پر تقریباً ستر بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہے۔ بقول شارح عام خص عنہ البعض کی یہ مثال امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تلوار نے مرنے والے کے تمام گناہوں کو ختم کر دیا ہے۔ اس لئے شہید پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے گی۔ مگر احناف اس کی مثال میں فرماتے ہیں وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن؛ مولود لہ کے ذمہ عورتوں کا نفقہ وکپڑا واجب ہے۔ اس آیت سے بطریق اشارۃ النص یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے مالک ہونے اور اس کے مال میں تصرف کرنیکا پورا حق حاصل ہے مگر اس عموم سے باندی کو خاص کر لیا گیا ہے۔ اس لئے باپ اپنے بیٹے کی باندی سے جماع کا تصرف نہیں کر سکتا۔ اور باپ کے لئے اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ اس باندی کی قیمت باپ پر واجب نہ ہو جائے۔

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا اَعْدَلَ مِنْهَا عَنْ طَرِيْقِ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْلَ اَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَالْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ لٰكِنْ هٰذِهٖ مُسَامَحَةٌ قَدِيْمَةٌ مِنْ فَخْرِ الْاِسْلَامِ حَيْثُ بَنٰى كَثِيْرًا

تارةً الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارةً العبارة والإشارة وهو من أقسام النظم حقيقةً وتارةً الثابت بالعبارة والإشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كلٍّ تقدير خرجت من قوله بمعنى النص العبارةُ والإشارةُ وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالإيلام من التأفيف وقولُه لغةً تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لأنهما ثابتان شرعاً أو عقلاً وقوله لا اجتهاداً تأكيد لقوله لغةً وفيه ردٌّ على من زعم أن دلالة النص هو القياس لكنه خفيٌّ والدلالة جليٌّ وكيف يكون هذا والقياس ظنيٌّ لا يقف عليه إلا المجتهد والدلالة قطعيةٌ يعرفها كلٌّ من أهل اللسان وأيضاً كانت هي متقدمةً قبل شرع القياس ولا ينكرها منكرو القياس۔

ترجمہ

اور بہرحال ثابت بدلالۃ النص پس وہ چیز جو معنی نص سے لغۃً ثابت ہو نہ کہ مجتہد کے اجتہاد کر- مصنفؒ نے دلالۃ النص کی تعریف عبارۃ النص واشارۃ النص کے طریقہ پر نہیں فرمائی۔ اس کو مجبوراً چھوڑ دیا ہے۔ مناسب تھا کہ یوں فرماتے اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت الخ (اور بہرحال استدلال بدلالت النص سے پس وہ عمل کرنا ہے جو معنی نص سے ثابت ہو مگر یہ امام فخر الاسلامؒ کی یہ مسامحت قدیم سے چلی آرہی ہے۔ چنانچہ وہ کبھی تو استدلال اور وقوف کے الفاظ سے تعریف کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ مجتہد کے افعال میں سے ہے۔ اور کبھی عبارۃ النص اور اشارۃ النص ذکر کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ درحقیقت نظم کی اقسام ہیں اور کبھی کہتے ہیں وہ ثابت بعبارۃ النص واشارۃ النص حالانکہ یہ حکم کی صفات ہیں مگر مقصد کے واضح ہو جانے کے بعد اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بہرحال تمام صورتوں میں معنی نص کی قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں خارج ہو گئیں اور اس کے معنے لغوی جو موضوع لہ ہوتے ہیں مراد نہیں ہیں بلکہ التزامی معنے مراد ہیں۔ جس طرح لفظ تافیف (اف کہنا) کے معنی ایلام (دکھ پہنچانا، رنج پہنچانا) کے لینا۔ اور مصنفؒ کا قول لغۃً یہ معنی نص سے تمیز واقع ہے۔ اس قید سے اقتضاء اور محذوف خارج ہو گئے کیونکہ یہ دونوں شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتے ہیں۔ اور اس کا قول لا اجتہاداً لغۃً کی تاکید واقع ہے۔ اور اس میں اس شخص کے قول کا رد بھی ہے جس نے گمان کیا ہے کہ دلالۃ النص قیاس ہے مگر قیاس خفی ہوتا ہے اور دلالۃ النص جلی ہوتا ہے۔ ایسا کیونکر درست ہو سکتا ہے حالانکہ قیاس ظنی ہوتا ہے۔ اس پر واقفیت صرف مجتہد حاصل کر سکتا ہے اور دلالۃ النص قطعی ہے ہر اہل زبان اس کو معلوم کر سکتا ہے اور نیز یہ تو قیاس کے مشروع ہونے سے

سے پہلے شروع تھی۔ اس کا کوئی بھی منکر قیاس انکار نہیں کرتا۔

تشریح

چوتھی تقسیم کی تیسری قسم کا بیان:- جو چیز معنے نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے وہ دلالۃ النص سے بھی وہی ثابت ہوتی ہے، مجتہد کے اجتہاد سے ثابت نہیں ہوتی۔

شارح نے کہا۔ ان نے دلالۃ النص کی تعریف دوسرے انداز سے کی ہے۔ اور وہ طریقہ اختیار نہیں کیا جو اشارۃ النص اور عبارۃ النص کی تعریفات میں اختیار کیا تھا۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریفوں کی طرح ان کو چاہئے تھا کہ وہ اس طرح کہتے "اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت الخ" دلالۃ النص سے استدلال کرنے کے معنی ہیں کہ معنے نص سے جو حکم ثابت ہو اس پر عمل کرنا۔

مگر امام فخر الاسلام کی عادت جاری ہے وہ مختلف الفاظ والفاظ سے تعریف کرتے ہیں۔ وہ تعریف میں کبھی استدلال کا لفظ، کبھی وقوف کا لفظ ذکر کرتے ہیں جبکہ یہ دونوں مجتہد کے افعال ہیں۔ اور کبھی عبارۃ اور کبھی اشارۃ کے الفاظ ذکر کرتے ہیں، حالانکہ یہ دونوں نظم کے اقسام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح وہ الثابت بالعبارۃ اور الثابت بالاشارۃ کے الفاظ ذکر کرتے ہیں جبکہ یہ حکم کے اوصاف ہیں۔ اور الماتن کے مصنف نے بھی فخر الاسلام کی تقلید فرمائی ہے۔ اس لئے انھوں نے بھی امام فخر الاسلام کا طریقہ اختیار فرمایا ہے مگر جب اصلی مقصود کی وضاحت ان کے بیان سے ہو جاتی ہے تو اس طریقہ کار کے اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا۔

فوائد قیود کا بیان:- قولہ بمعنے النص: اس قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کو دلالۃ النص کی تعریف سے خارج کر دیا اسلئے کہ ان دونوں کا ثبوت نص سے ہوتا ہے، معنیٔ نص سے نہیں ہوتا۔

قولہ دلیس المراد بہ معناہ اللغوی الخ: سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ معنی نص کی قید سے مذکورہ دونوں اقسام یعنی عبارۃ النص و اشارۃ النص کو خارج کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ ان دونوں کے اندر اسی چیز پر عمل ہوتا ہے جو چیز کہ معنے نص سے لغۃً ثابت ہو۔

الجواب:- دونوں اقسام یعنے عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں معنی سے مراد معنی لغوی ضرور ہیں مگر وہ معنی ہیں جن کے لئے لفظ کو وضع کیا گیا ہے جبکہ دلالۃ النص میں معنی لغوی سے معنی لغوی موضوع لہ مراد نہیں ہیں۔ بلکہ التزامی معنے مراد ہوتے ہیں۔ جیسے حق تعالےٰ کا فرمان "ولا تقل لھما اف" میں اف سے رنج پہنچانے کے معنے مراد ہیں، اور مارنے گالی دینے وغیرہ سبھی کو شامل ہیں۔ لہٰذا جب لغوی معنے سے دونوں جگہ الگ الگ معنے مراد لئے گئے ہیں تو معنے نص لغۃً کی قید سے دونوں کو خارج کرنا صحیح ہو گیا۔ اور اس قید سے مقتضی النص کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کرنا مقصود ہے کیونکہ ان کا ثبوت شرعاً اور عقلاً ہوتا ہے لغۃً ان کا ثبوت نہیں ہوتا۔

لہذا التافیف کا اصل یہ نکلا کہ دلالۃ النص وہ دلالت ہے جو ایسے معنی سے ثابت ہو جو نص سے لغوی معنی ہوں اجتہاداً نہ ہوں اور اس پر عمل کرنا قیاس در اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ ہر لغت کا جاننے والا اس کو جانتا اور پہچانتا ہو۔
لا اجتہاداً کی قید کے بارے میں شارح نے فرمایا ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے۔ بلکہ یہ ماتن کے قول لغۃً کی تاکید ہے۔ اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے۔ جو کہتے ہیں کہ دلالۃ النص کو قیاس کہتے ہیں مگر قیاس خفی ہے اور دلالۃ النص کے مقابلہ میں قیاس جلی ہوتا ہے کیونکہ دلالۃ النص میں حکم کا ثبوت لازم معنی کے جاننے پر موقوف ہے۔ آیت مذکورہ بالا "فلا تقل لہما اُف" میں دو چیزیں ہیں۔ اول اُف سے روکنا اور یہ اصل ہے۔ دوسرے والدین کو مارنا، گالی دینا اور ایذا پہنچانا وغیرہ جس کی فرع ہے۔ اور ان دونوں معانی کے درمیان مشترک والدین کی اذیت ہے۔ اور جس طرح ماں باپ کو اذیت پہنچانے کیلئے کلمہ اُف کہنے کی ممانعت ہے، اسی طرح ان کو اذیت پہنچانے کیلئے مارنا، گالی دینا وغیرہ بھی ممنوع اور حرام ہے۔
لہذا اس جگہ اصل کے ساتھ فرع علت مشترکہ کے سبب موجود ہیں۔ اس لئے قیاس کے پورے معنی پائے گئے اسی وجہ سے اس قیاس کو قیاس جلی کا نام دیا گیا ہے۔ اور بعض قیاس میں ایک درجہ کا خفا پایا جاتا ہے اسی لئے اس قیاس کو قیاس خفی کہہ دیا گیا ہے۔ حالانکہ دلالۃ النص اور قیاس کے درمیان بڑا فرق ہے۔ مثلاً یہ کہ قیاس عام طور پر ظنی ہوتا ہے۔ اور دلالۃ النص ظنی نہیں بلکہ قطعی ہوتی ہے، اسی طرح قیاس پر مجتہد ہی اطلاع پاتا ہے مگر دلالۃ النص کو ہر زبان جاننے والا اور لغت سے واقفیت رکھنے والا بھی جان سکتا ہے۔
نیز قیاس کی مشروعیت بعد کی ہے جب کہ دلالۃ النص پہلے ہی سے مشروع ہے۔ اور جو لوگ قیاس کی حجیت سے انکار کرتے ہیں وہ بھی دلالۃ النص کا انکار نہیں کرتے۔ اگر دلالۃ النص قیاس کا دوسرا نام ہوتا تو مذکورہ بالا فرق نہ ہوتا۔

كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب من غير اجتهاد والمثال مناقشة والأولى أن يقول كحرمة الضرب التي يوقف عليها من النهي عن التأفيف والمقصود واضح يعني أن قوله تعالى فلا تقل لهما أف معناه الموضوع له النهي عن التكلم بأف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الإيلام دلالة النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والأمثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات.

ترجمہ

جیسے نہی عن التافیف سے اجتہاد کے بغیر ضرب کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔ مثال مذکور میں مناقشت ہے بہتر تو یہ تھا کہ مصنف فرماتے کحرمۃ الضرب التی یوقف علیہا من النہی عن التافیف (جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التافیف سے ہوتا ہے) اور مقصد وجہ مثال واضح ہے یعنی اللہ تعالیٰ

کو قول فلا تقل لهما اُفٍّ (ماں اور باپ کو اُف بھی مت کہو) کے معنی موضوع لہ ہوئے یعنی صرف اُف کہنے سے روکنا اور یہ عبارت النص سے ثابت ہے اور اس کے معنی التزامی جو کہ ایلام (دکھ پہنچانا) ہیں۔ وہ دلالۃ النص ہے اور وہ حکم جو اس سے ثابت ہوا وہ ہے مارنے گالی دینے کا حرام ہونا اور قوم اجماعت ہے لئے جو شرعی مثالیں جیسی کل ہیں طویل کتابوں میں بیان کی گئی ہیں۔

تشریح قولہ کالنھی عن التافیف تو نہی عن التافیف یہ دلالت النص کی مثال ہے یعنی والدین کو کلمہ تافیف یعنی اُف کہنا ممنوع اور منہی عنہ ہے۔ شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔ اس کلمہ سے اجتہاد کے بغیر اس بات پر واقفیت حاصل ہو جاتی ہے کہ والدین کو مارنا، پیٹنا اور گالی دینا وغیرہ بھی ممنوع ہے۔ اس واقفیت میں کسی اجتہاد مجتہد کی حاجت نہیں ہے۔ اس وجہ سے آیت ولا تقل لہما اُف سے مفہوم ہوا کہ والدین کو اذیت دینا ممنوع اور حرام ہے۔ لہٰذا جب ان سے اُن کو اذیت ہوتی ہے جو ادنیٰ درجہ کی تکلیف ہے تو مارنا، گالی دینا وغیرہ تو بدرجۂ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوں گے۔

بقول شارح ماتن کی اس مثال میں مسامحت پائی جاتی ہے کیونکہ تافیف سے ممانعت تو عبارۃ النص سے ثابت ہے، دلالۃ النص سے ثابت نہیں اور جب نہی عن التافیف دلالۃ النص سے ثابت نہیں ہے تو دلالۃ النص کی مثال میں اس کو ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔

اس کے برخلاف ماتن اگر یہ تحریر فرماتے "کحرمۃ الضرب والشتم الذی یوقف علیہ من النھی عن التافیف" یعنی دلالۃ النص کی مثال جیسے کہ ضرب کا حرام ہونا جو والدین کی شان میں تافیف کی ممانعت سے معلوم ہوتی ہے، اس طرح پر ضرب و شتم کا حرام ہونا دلالت النص کی مثال بن جاتا۔

شارح نے فرمایا: اس موقع پر دوسری مثالیں جن کو دوسرے مصنفین نے ذکر فرمایا وہ بڑی کتابوں میں مذکور ہیں جیسے بعض علماء نے مواطت کی سزا وہ مقرر کی ہے جو زنا کی حد شرعی ہے اور دلیل میں کہا کہ زنا میں جس طرح محل حرام میں، وہ بہا کر بھی شہوت کو پورا کرنا پایا جاتا ہے مواطت میں بھی یہ معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا مواطت میں بھی حد زنا جاری ہوگی۔

والثابت به كالثابت بالإشارة إلا عند التعارض يظهر أن الدلالة أضعف من الإشارة لكونها قطعية فكذا الإشارة أولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فإنه لما أوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص وهو أدنى حالا فالأولى أن تجب على العامد وهو أعلى حالا وبهذا تمسك الشافعي في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول إنه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فإنه يدل بإشارة النص على أنه ليس

عليه الكفارة لأن الجزاء اسم للكافي وأيضًا هو كل المذكور بنفسه فعلم أنه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجب عليه الدية والقصاص لأنا نقول ذلك جزاء المحل وأما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطاء وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر۔

ترجمہ اور دلالت النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کے برابر ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کے وقت یہ بات نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دلالت النص بھی اشارۃ النص کی طرح قطعی ہے مگر تعارض کے واقع ہونے کے وقت اشارۃ النص اولی اور راجح ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول ومن قتل مؤمنا خطاءً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ" (اور جو شخص کسی مسلمان کو خطاء سے قتل کر دے تو ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔ چونکہ عبارۃ النص سے جب اللہ تعالیٰ نے خطاء سے قتل کرنے والے پر کفارہ واجب کیا حالانکہ یہ کم درجہ کا قصور ہے تو اولیٰ ہے کہ یہ سزا عمداً قتل کرنے والے کی بھی ہو۔ حالانکہ وہ حالت میں اس سے بڑھ کر ہے۔ امام شافعیؒ نے اسی آیت سے عمداً قتل کرنے والے پر کفارہ کے واجب ہونے پر استدلال فرمایا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے معارض اللہ تعالیٰ کا یہ قول ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جہنم خالدا فیہا ہے (اور جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کر دے تو اس کا بدلہ جہنم ہے جہاں وہ ہمیشہ رہے گا) یہ آیت اشارۃ النص سے دلالت کرتی ہے کہ عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ لفظ جزاء نام ہے کافی کا۔ اور نیز جزاء سے مراد پوری کی جزاء ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس کیلئے سوا جہنم کے کوئی دوسرا جزاء نہیں ہے کیونکہ جزاء جہنم کے معنے کافیہ جہنم (اس کو جہنم بس کافی) کے ہوئے۔ اور یہ اعتراض نہ وارد کیا جائے کہ اگر ایسا ہی ہوتا تو اس پر دنیا میں دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ دیت اور قصاص محل کی جزاء ہے اور فعل کی جزاء خطاء کی صورت میں کفارہ ہے اور قتل عمد کی صورت میں جہنم ہے۔ اور اگر اعتراض کو صحیح مان بھی لیا جائے تو دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کے اوپر قصاص کا واجب ہونا نص آخر سے ثابت ہے۔

تشریح دلالۃ النص کا درجہ:۔ یہ دلالت یعنی دلالۃ النص اور دوسری قسم یعنی اشارۃ النص ــــــــــ قطعی ہونے میں دونوں مساوی ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ اشارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے۔ اسی طرح دلالۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے لیکن اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالۃ النص کے بجائے اشارۃ النص پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

دلیل:۔ کیونکہ اشارۃ النص میں نظم اور معنے دونوں پائے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف

کے قتل کی جزا کفارہ ہے یعنی رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا اور جہاں تک دیت اور قصاص کی سزا کا تعلق ہے تو وہ قتل کی سزا نہیں ہے بلکہ وہ مقتولین کی جزا ہے یعنی فعل قتل کے محل کی۔ اور یہ مقتول کے اولیاء کا حق ہے اس لئے دونوں کا محل بدل گیا اور اگر معترض کی بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ عامد قاتل کی جزا کامل جزا ہے اس لئے دوسری جزا کی حاجت نہیں ہے تو ہم دوسرا جواب یہ دیں گے کہ قاتل عامد پر قصاص کا وجوب دوسری نص سے ثابت ہے۔ آیت یہ ہے وکتبنا علیہم ان النفس بالنفس والعین بالعین الخ۔

وَلِهٰذَا يَصِحُّ إِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَةِ النُّصُوْصِ دُوْنَ الْقِيَاسِ أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ الدَّلَالَةَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسَ ظَنِّيٌّ يَصِحُّ إِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالْأَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِيْ وَهٰذَا إِذَا كَانَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ وَأَمَّا إِذَا كَانَ بِعِلَّةِ الْحُدُوْدِ بِالدَّلَالَةِ لِأَنَّهُ إِثْبَاتُ حَدِّ الزِّنَا بِالرَّجْمِ عَلٰى غَيْرِ مَاعِزٍ الَّذِيْ ثَبَتَ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ لِأَنَّ مَاعِزًا إِنَّمَا رُجِمَ لِأَنَّهُ زَانٍ مُحْصَنٌ لَا لِأَنَّهُ مَاعِزٌ أَوْ صَحَابِيٌّ فَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذٰلِكَ يُرْجَمُ وَلٰكِنْ ثَبَتَ الرَّجْمُ عَلٰى كُلِّ زَانٍ مُحْصَنٍ بِنَصٍّ آخَرَ أَيْضًا وَإِثْبَاتُ حَدِّ قَطْعِ الطَّرِيْقِ عَلٰى مَنْ كَانَ رِدْءًا لَهُمْ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے حدود اور کفارات کو دلالت نصوص سے ثابت کرنا درست ہے اور قیاس سے درست نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دلالت نصوص چونکہ قطعی ہیں اور قیاس ظنی ہے۔ اس لئے اول سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے۔ ثانی سے نہیں۔ یہ اس وقت ہے جبکہ قیاس کا ثبوت کسی علت مستنبط سے ہو۔ اور اگر قیاس کا ثبوت کسی ایسی علت سے ہو جو منصوص ہو تو ایسا قیاس دلالۃ النص کے مساوی ہے قطعی ہونے میں بھی اور حدود و کفارات کے اثبات میں بھی۔ اثبات الحدود بالدلالۃ کی مثال زنا کی حد کا رجم سے ثابت کرنا ہے۔ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر جن پر کہ حد زنا عبارۃ النص سے ثابت ہوئی تھی کیوں کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو رجم کیا گیا اسلئے کہ وہ زانی محصن (شادی شدہ) تھے۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ ماعز صحابی تھے لہٰذا جو شخص بھی ایسا ہو گا اس کو سنگسار کیا جائے گا البتہ ہر زانی محصن پر رجم دوسری نص سے ثابت ہے۔ اور ردء کی حد کو ثابت کرنا اس شخص پر جو ان کا مددگار رہا ہو تو وہ یسعون فی الارض فسادا (زمین پر فساد کرتے پھرتے ہیں) کی دلالت سے ثابت کیا گیا ہے۔

تشریح دلالۃ النص قطعی الدلالۃ ہے یعنی جس طرح اشارۃ النص قطعی الدلالۃ ہے اسی طرح دلالۃ النص بھی قطعی ہے۔ اسی لئے اس سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا جائز ہے اور قیاس چونکہ ظنی ہے۔ اس شبہ کی بنا پر قیاس سے حدود وکفارات کو ثابت نہیں کیا

جا سکتا۔ البتہ شبہ پیدا ہو جانے پر حدود و کفارات ساقط ہو جاتے ہیں۔

ایک سوال:۔ خبر واحد بھی ظنی ہے جس میں شبہ کی گنجائش ہوتی ہے جبکہ خبر واحد کی دلیل سے حدود اور کفارات ثابت ہو جاتے ہیں۔

جواب:۔ خبر واحد میں جو شبہ ہوتا ہے وہ اس خبر کے ثابت ہونے کے طریق یعنی سند میں ہوتا ہے۔ نفس متن میں کوئی شبہ نہیں ہوتا اس لئے کہ اس میں وہ فرمان رسول اور حدیث پاک ہے جبکہ قیاس اپنی اصل ہی میں ظنی ہوتا ہے۔ اس لئے شبہ قیاس کی اصل میں ثابت ہوتا ہے۔

بحث اس پر بھی واضح:۔ قیاس ظنی دلیل اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس کا ثبوت ایسی علت سے ہو جو اجتہاد سے ثابت ہو۔ اگر اس کا ثبوت کسی منصوص علت سے ہو تو وہ قطعی ہونے میں دلالۃ النص کے برابر ہے اور اس سے حدود و کفارات کو ثابت کیا جا سکتا ہے جیسا کہ اس کا ذکر شروع میں گذر چکا ہے۔

دلالۃ النص سے حد شرعی کے اثبات کی مثال: حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا کو نافذ کرنا ہے۔ کیونکہ حضرت ماعز اسلمی پر حد زنا کا ثبوت عبارت النص سے ہوا ہے جن کا واقعہ بہت مشہور ہے۔ شارح نے فرمایا اس کے علاوہ دوسری نص سے بھی زانی محصن پر حد زنا کا ثبوت ملتا ہے۔ دوسری نص یہ ہے والشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم (ترجمہ) بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت جب زنا کا ارتکاب کریں تو ان دونوں کو سنگسار کر دو یہ خدا کی طرف سے سزا ہے اور اللہ حکمت والا غالب ہے)

اس آیت کی تلاوت اگرچہ منسوخ ہے مگر حکم باقی ہے وہ منسوخ نہیں ہوا لہٰذا ثابت ہوا کہ محصن زانی پر حد زنا دلالۃ النص اور اشارۃ النص دونوں سے ثابت ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ ایک حکم متعدد دلائل سے ثابت ہو۔

دلالۃ النص سے حد ثابت ہونے کی دوسری مثال حق تعالیٰ کا قول انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا (بیشک وہ لوگ جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ و جدل کرتے ہیں اور زمین میں فساد مچاتے ہیں) یعنی ڈاکہ ڈالتے اور لوگوں کو پریشان کرتے ہیں۔

عبارۃ النص سے جنگ کرنے والوں پر ڈاکہ ڈالنے کی سزا (یعنی حد شرعی) واجب ہے۔ اور جو لوگ ان ڈاکوؤں کی مدد کریں، دلالۃ النص سے ان پر بھی حد شرعی واجب ہے۔

ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على المرأة اذا طاوعت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حيث جامع في رمضان عمدا او على كل من يفعل الجماع سواء كان اعرابيا او غيره وجبت عليه الكفارة لا لانه اعرابي مخصوص او رجل و اثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افسد الصوم لا لانه جماع

دلالۃ النص میں صرف خوبی عقلی ہی معتبر ہوتے ہیں۔ ان دونوں نصوص کے معانی کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ تو دونوں کے معنے ایک دوسرے کے مقابل ہوئے لیکن اشارۃ النص میں نظم باقی جاتی ہے۔ دلالۃ النص میں نہیں اسلئے نظم بغیر کسی مقابل اور معارض کے باقی رہ گئی۔ اسلئے اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہو گئی۔

قرآنی آیت ہے ایک مثال ہے۔ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبۃ مؤمنۃ (جو شخص کسی مومن کو دھوکہ اور خطا سے قتل کر دیا تو اس کی جزا میں ایک مومن غلام کا آزاد کرنا ہے)

اس آیت میں خطاءً قتل کرنے والے پر کفارہ (رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا) واجب کیا گیا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ اس آیت کی دلالت سے عمداً قتل کرنیوالے شخص پر بھی کفارہ کے وجوب کے قائل ہیں۔ خطاء کرنیوالا جو ایک گونہ معذور بھی ہے۔ جب اس پر کفارہ واجب ہے تو عمداً قتل کرنیوالا جو معذور بھی نہیں اور جرم بھی اس کا بڑھا ہوا ہے۔ بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہونا چاہئے۔

احناف نے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ دیا کہ باری تعالیٰ کا قول ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جہنم خالدا فیہا (اور جو شخص کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی جزاء جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا)

مذکورہ آیت میں عمداً قاتل کی سزا نص سے ثابت ہے۔ یعنی عمداً کسی مومن کو قتل کرنیوالا ہمیشہ کیلئے جہنم میں جائے گا۔ یہی اس قاتل کی سزا ہے جو عبارۃ النص سے ثابت ہے تو بطور اشارۃ النص کے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے علاوہ دوسری اور کوئی سزا اس پر عائد نہیں کی گئی۔ وجوب کفارہ کس طرح اس پر عائد کیا جائے گا جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کیونکہ آیت میں لفظ جزاء کا ذکر ہے۔ جزاء کے معنے کافی کے ہیں۔ اور آیت میں جو جزاء مذکور ہے وہ قاتل عامد کی پوری جزاء ہے لہٰذا قاتل عامد پر کوئی دوسری چیز واجب نہ کی جائے گی۔

ولا یقال الخ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اگر قاتل عامد کی سزا جہنم ہے اور یہی جزاء کافی ہے تو پھر اس پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں جب عمداً قتل کرنے پر قصاص ہے اور بعض صورتوں میں بجائے قصاص کے صرف دیت واجب ہوتی ہے جیسے باپ اگر اپنے بیٹے کو قتل کردے تو باپ پر دیت واجب ہوتی ہے قصاص واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ آخرت میں اس قاتل کو جہنم میں داخل کیا جانا پوری جزاء نہیں ہے بلکہ دیت یا قصاص بھی اس پر واجب ہوتی ہے۔

اس آیت میں جزاء سے جزاء آخرت مراد ہے یعنی عمداً قتل کرنے پر دار آخرت میں پوری جزاء دخول جہنم ہے اس لئے اگر دنیا میں جزاء کے طور پر کفارہ واجب کر دیا جائے تو اس میں کیا حرج ہے؟

احناف نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اس جگہ جزاء سے کامل جزاء ہے۔ اور آیت میں مذکور جزاء قتل کرنے کے فعل کی جزاء ہے۔ اور عمداً قتل کرنے کے فعل کی پوری جزاء جہنم ہے۔ اسی طرح خطاءً قتل کرنے

فتعلقت بما فيه فساد الصوم من الأكل والشرب والوطي تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع والشافعي أنكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة إلا بالجماع لأن العلة عنده ليس إفساد الصوم بل الجماع فقط وهذا أي وإن كان أمثال هذه الأحكام في الدلالة لا تحصى لأن الشافعي لم يعرف هذا مع أنه من أهل اللسان فكان ينبغي أن يعد في القياس ومثل هذا حصة لنا ولهم.

ترجمہ اور دلالت النص سے کفارات کا اثبات اس کفارہ کا ثابت کرنا ایسی عورت پر کہ جس نے عمداً رمضان میں دن کے وقت میں وطی کی گئی ہو اسی دلالۃ النص سے جو ایک اعرابی کے بارے میں وارد ہوئی تھی جس وقت کہ اس نے ماہ رمضان میں بوقت دن قصداً وطی کر لی تھی۔ یا ہر اس شخص پر کفارہ کا واجب کرنا جو جماع کا ارتکاب کرے۔ چونکہ اس اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا وہ اعرابی ہونے کی وجہ سے نہ تھا بلکہ روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے ہوا تھا اس سے نہیں کہ یہ ایک اعرابی ہے یا ایک رجل ہے۔ اور کفارہ ثابت کرنا ہر اس شخص پر جس نے عمداً کھایا پایا ہو اس دلالت النص سے جو جماع کے بارے میں وارد ہوئی تھی کیونکہ جماع کرنے والے پر کفارہ اس وجہ سے واجب ہوا تھا کہ فقط جماع کرنے سے افساد صوم متحقق ہوا تھا اس وجہ سے نہیں کہ وہ فقط جماع تھا لہٰذا ہر وہ عمل جس میں فساد صوم پایا جائیگا خواہ وہ اکل ہو یا شرب یا وطی اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ اور کفارہ جماع کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اور امام شافعی نے اس دلالت کا انکار کیا ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے لہٰذا علت ان کے نزدیک فساد صوم نہیں ہے بلکہ فقط جماع ہے۔ اس خلاف کی وجہ سے شمار نے کی سبب کہ ان جیسے احکام کو دلالۃ النص میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت امام شافعی نے اس کو نہیں پہچانا حالانکہ وہ اہل زبان ہیں۔ لہٰذا مناسب تھا کہ اس کا شمار قیاس میں ہوتا۔ اس قسم کی مثالیں ہماری اور ان کی کثرت ہیں۔

تشریح **دلالت النص سے کفارات کا اثبات:** ایک دیہاتی نے ماہ رمضان المبارک میں دن کے وقت اپنی منکوحہ سے جماع کا ارتکاب کر لیا۔ اس کے بعد جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا جس پر حدیث وارد ہوئی۔ حضرت ابو ھریرہؓ نے اس کو نقل کیا ہے اور یہ حدیث بخاری میں مذکور ہے۔ حضرت ابو ھریرہؓ نے فرمایا ایک مرتبہ ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھے تھے۔ اس وقت اتفاقاً سے ایک شخص آیا اور اس نے حضور سے عرض کیا یا رسول اللہ! میں تو برباد ہو گیا۔ میں تو ہلاک ہو گیا۔ آپ نے دریافت فرمایا آخر کیا ہوا؟ تو اس نے اپنا حال بیان کیا کہ بحالت صوم دن کے وقت میں نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا ہے۔ آپ نے دریافت فرمایا۔ تمہارے پاس غلام ہے جس کو اس قصور کی سزا میں تم آزاد کر سکو؟ اس نے جواب دیا نہیں۔ آپ نے دریافت فرمایا۔

کیا مسلسل دو ماہ تک روزہ رکھ سکتے ہو؟ کہنے لگے نفی میں جواب دیا۔ آپ نے اس صحابی سے دریافت فرمایا۔ کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ تو صحابی نے نفی میں جواب دیا۔ تو آپ نے فرمایا ٹھہر جاؤ۔

اتفاق سے کچھ دیر کے بعد آپ کی خدمت قدس میں کھجوریں آگئیں آپ نے سوال کرنے والے کو بلایا۔ اس نے جواب دیا یا رسول اللہ میں حاضر ہوں۔ آپ نے فرمایا یہ کھجوریں لو اور ان کو لیکر غریبوں میں صدقہ کردو۔ صحابی نے عرض کیا۔ سرکار مجھ سے اور میرے گھر سے زیادہ غریب اور کون ہوگا جو اس کا مستحق ہو۔ یہ سنکر حضور کو ہنسی آگئی۔ اور فرمایا یہ کھجوریں اپنے گھر والوں پر خرچ کردو۔

حدیث مذکورہ سے ثابت ہوا کہ جان بوجھ کر روزہ توڑ دینے سے کفارہ یعنی غلام آزاد کرنا لازم ہوتا ہے یا پھر دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے جائیں یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے۔

یہ حدیث ایک دیہاتی صحابی کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ اس لئے اس صحابی پر کفارہ کا وجوب تو عبارۃ النص سے ہوا مگر اس کی بیوی جس کے ساتھ اس نے جماع کیا تھا کفارہ کا وجوب دلالۃ النص سے ہوگا اسلئے اس صحابی پر کفارہ کا وجوب مرد ہونے یا دیہاتی ہونے کی بنا پر نہیں ہے بلکہ ایک جرم کے ارتکاب کرنے سے ہوا ہے لہذا جس کی جانب سے بھی جرم پایا جائیگا اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص رمضان شریف کے مہینے میں دن کے وقت میں روزہ کی حالت میں کھالے یا پی لے تو اس پر بھی اسی نص کی دلالت سے کفارہ واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا وہ اس لئے واجب نہیں کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ کفارہ کا وجوب روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے ہے کہ اس نے جنایت کا ارتکاب کیا تھا اسلئے اس پر کفارہ واجب کیا گیا۔ اس لئے جس صورت میں بھی روزہ کو فاسد کرنا جرم پایا جائے گا اس پر کفارہ واجب ہوگا خواہ جماع ہو یا عمداً کھانا پینا ہو۔

شارح نے فرمایا کہ جناب امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے اس لئے ان کے نزدیک جماع کرنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔ عمداً کھانے پینے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا اس لئے ان کے نزدیک کفارہ کے وجوب کی علت روزہ کا افساد نہیں ہے بلکہ جماع تام وجوب کفارہ کا سبب ہے۔ لہٰذا جب جماع تام پایا جائیگا تب ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اور عورت کی جانب سے جماع تام نہیں پایا گیا اسلئے عورت پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔

شارح نے کہا کہ چونکہ امام شافعیؒ نے اس جگہ دلالۃ النص کا انکار فرمایا ہے اسلئے علمائے اصول نے کہا ہے کہ ان جیسے احکام کو دلالۃ النص میں شمار کرنا پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ جب امام شافعیؒ اہل زبان میں اس کو جانتے اگر دلالۃ النص کا ثبوت اس جگہ ہوتا تو وہ ضرور اس کا قول فرماتے۔ اسی لئے اس مثال کو باب القیاس میں شمار کیا جانا زیادہ مناسب ہے۔

وَالثَّابِتُ بِهِ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لِاَنَّهُ لَا عُمُوْمَ لَهُ اِذِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَهٰذَا مَعْنًى لَازِمٌ لِلْمَوْضُوْعِ لَهُ لَا لِلَّفْظِ وَلِاَنَّ الْعِلَّةَ كَالْاَذٰى مَثَلًا اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهَا عِلَّةً لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِاَنْ يُوْجَدَ الْاَذٰى وَلَمْ تُوْجَدِ الْحُرْمَةُ فَحَيْثُمَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وُجِدَتِ الْحُرْمَةُ وَلَا يَجْرِيْ هٰذَا التَّخْصِيْصُ۔

ترجمہ اور جو حکم دلالت سے ثابت ہوتا ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس کے لئے عموم نہیں ہے کیونکہ عموم و خصوص دونوں الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ (دلالۃ النص) معنی لازم ہے جو موضوع لہ کو لازم ہے لفظ کو نہیں (یہ دلالت موضوع لہ کے لوازم میں سے ہے نہ کہ لفظ کے لوازم میں سے) دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذی جب ثابت ہو جائے کہ یہ حرمت کی علت ہے تو اس کا احتمال نہیں ہے کہ یہ غیر علت ہو۔ بایں صورت کہ علت اذی پائی جائے اور اس جگہ حرمت نہ پائی جائے۔ لہٰذا جہاں کہیں علت پائی جائے گی وہاں حرمت بھی پائی جائے گی۔ اس کا نام تخصیص یا عموم نہیں ہے۔

تشریح دلالت النص سے ثابت شدہ حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ تخصیص کا احتمال عام رکھتا ہے یا پھر وہ چیز جس میں عموم پایا جاتا ہو اور چونکہ دلالۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں عموم نہیں پایا جاتا۔ اسلئے جب عموم نہیں تو تخصیص کی گنجائش بھی نہیں۔ کیونکہ عموم ہو یا خصوص یہ دونوں لفظ کے عوارضات ہیں اور وہ معنے جو دلالت النص سے ثابت ہوتے ہیں وہ اپنے موضوع کیلئے لازم ہوتے ہیں نہ کہ لفظ کیلئے اس لئے ان معنے کے اندر عموم و خصوص کا احتمال نہیں۔

دلیل ثانی: جب کسی حکم میں اس کی علت کا علت ہونا دلیل سے ثابت ہو جائے تو اس میں غیر علت ہونیکا احتمال نہ رہیگا۔ جیسے تافیف کے حرام ہونیکی علت والدین کی اذیت کی حرمت ہے۔ لہٰذا جہاں یہ اذیت پائی جائیگی وہ بھی حرام ہوگی۔ سبی، قتل کے تحت ان سب کو، زنا، گالی دینا ممنوع اور حرام ہے اور ایسا نہ ہوگا کہ علت پائی جائے، اس کا حکم نہ پایا جائے جیسے والدین کی اذیت پائی جائے اور اس کا حکم یعنی اس کا ممنوع اور حرام ہونا نہ پایا جائے اس لئے اس میں تخصیص کا بھی احتمال نہیں ہوگا اس لئے کہ تخصیص وہاں پائی جائے گی جہاں علت کے اندر غیر علت ہونیکا احتمال ہو اس لئے جب ان علت پائی جائیگی وہاں اس کا حکم بھی پایا جائیگا۔ اس میں لفظ کے عام ہونے یا خاص ہونے کا کوئی تعلق نہیں ہے اس وجہ سے اس میں نہ خصوص کی گنجائش ہے نہ عموم ہی کی۔

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَعْمَلُ النَّصُّ اِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ عَلَيْهِ فَاِنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ اقْتَضَاهُ النَّصُّ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ فَصَارَ هٰذَا مُضَافًا اِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضٰى وَكَانَ

شرط کے ساتھ کہ وہ شرط اس نص سے مقدم ہو اور وہ شرط مقتضی ہے کیونکہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کی نص مقتضی ہے اپنے مفہوم کے صحیح ہونے کیلئے۔ پس یہ حکم جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں اس نص مقتضی کیطرف مضاف ہے مقتضی کے واسطے سے کیونکہ نص مقتضی مقتضی (بالکسر) پر دلالت کرتی ہے اور مقتضی حکم پر دلالت کرتا ہے۔ پس اس تفسیر و تاویل کی بنا پر مصنف کا قول فان ذلک امر ثبت دلیل بن جائیگا مصنف کے قول لا یثبت شرطا تقدم کے لئے اور مصنف کا قول فلم یعمل النص کا محل اس کے قول واما الثابت پر ہو جائیگا بواسطہ ضمیر هذا کے ورنہ تو مصنف کے قول فلم یعمل النص اور قول واما الثابت کے مابین کوئی ربط نہ رہے گا۔

تشریح اور نص کے اقتضاء سے جو حکم ثابت ہوگا تو وہ ایسا حکم ہوگا جس پر نص کوئی عمل نہ کرتی ہو مگر اس شرط کی بنا پر جس کا ذکر پہلے گذر چکا ہو کیونکہ اس شرط کا تقاضہ خود نص نے کیا ہے اپنے معانی کی صحت کے لئے۔ لہٰذا یہ مقتضی بھی مقتضی کے توسط سے نص ہی کی جانب منسوب ہوگا۔

پس وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہو ویسا ہی ہے جیسے کہ اس حکم کا ہے جو نص سے ثابت ہو۔

اس عبارت کی تشریح شارح ملاجیون نے دو طریقوں سے فرمائی ہے۔ اول توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ والثابت باقتضاء النص، اس عبارت سے مقتضی نص ہے یعنی اسم مفعول کا صیغہ۔ اس کے بعد اقتضاء النص میں جو اقتضاء کا لفظ ہے وہ مصدر ہو اور مصدر کے معنے میں محمول ہو اور بواسطہ المقتضی جو لفظ المقتضی ہے وہ اسم مفعول کا صیغہ ہے وہ بھی اقتضاء مصدر ہی کے معنے میں ہو اور لفظ شرط تقدم میں لفظ تقدم مضاف اور اس کے ساتھ ضمیر اس کا مضاف الیہ ہو۔ چنانچہ شارح نے کہا کہ تقدم کو اضافت کے ساتھ پڑھنا زیادہ مناسب ہے بجائے اس کے کہ تقدم کو ماضی کا صیغہ پڑھا جائے۔

اس تشریح کے بعد اب اس کا خلاصہ یہ ہوگا کہ مقتضی (اسم مفعول پڑھا جائے) وہ چیز ہے جس کا تقاضا نص نے کیا ہو تاکہ اس کے اپنے معنے درست ہو جائیں۔ اس صورت میں مقتضی صیغہ اسم مفعول بواسطہ اقتضاء النص کی جانب منسوب ہے۔ اس صورت میں مقتضی (اسم مفعول) کی تعریف ہو جائے گی۔ اور وہ حکم جو اس مقتضی سے ثابت ہو اس کی تعریف نہ ہوگا اور یہ تاویل اس امر کے خلاف ہوگی جو دلالت النص میں اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اور اس جگہ اقتضاء النص میں خود مقتضی کی تعریف کی گئی ہے۔ مذکورہ تشریح کی بنا پر اقتضاء النص کی تعریف دوسری ہوگی اور دلالۃ النص کی تعریف دوسری ہوگی۔

دوسری توجیہ: مصنف کا قول اما الثابت باقتضاء النص میں لفظ اقتضاء اسم مفعول کے معنے میں ہو یعنی مقتضی کے معنے میں ہو۔ اور اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا۔ وہ چیز جو نص کے مقتضی سے ثابت ہو۔ وہ حکم ہے اور اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضائے نص سے ثابت ہو، نفس مقتضی کی تعریف نہ ہوگی اور شارح کا قول او لو شرط تقدم میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے۔ اس تشریح کے بعد جو تعریف اس طرح ہوگی کہ بہرحال وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہو وہ چیز ہوگی جس پر نص عمل نہیں کرتی مگر

تضرب ذا الشق الحجر بالغیرۃ کو مقدر مان لیا جائے تو اس تقدیر کی وجہ سے بھی کلام متغیر نہیں ہوتا باوجودیکہ وہ محذوف ہے۔ اسی طرح اس کے قول اعتق عبدک عنی بالف سے بھی۔ اگر اس جگہ بیع کو مقدر مان لیا جائے اور اس طرح کہا جائے بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق تو ایسی صورت میں کلام متغیر ہوجائیگا باوجودیکہ وہ مقتضی ہے کیونکہ تقدیر ماننے کی صورت میں وہ مامور باعتاق عبد الآمر۔ آمر کے غلام کے آزاد کرنیکا مامور ہو جائے گا۔ اور تقدیر سے پہلے وہ مامور کے غلام کے آزاد کرنیکا مامور ہوگا۔ اسی واسطے کہا گیا ہے کہ فرق دونوں کے درمیان یہ ہے کہ مقتضی تو شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی ہے اور اسی طرح دوسرے امور ہیں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اقتضاء میں مقتضی اور مقتضی دونوں ہی مراد ہیں بخلاف محذوف کے کیونکہ اس میں مراد محذوف ہوتی ہے دوسری کوئی چیز محذوف نہیں ہوتی اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ محذوف مقدر کے حکم میں ہے خالی نہیں ہوتا عبارۃ، اشارۃ، دلالۃ، اقتضاء چاروں سے اور ان چاروں کے علاوہ الگ سے کوئی قسم نہیں ہے۔

تشریح

مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق:۔ مصنف نے دونوں کے درمیان فرق یہ بیان کیا ہے۔ مقتضی کی پہچان یہ ہے کہ جب عبارت میں اس کو ذکر کر دیا جائے تو کلام میں کوئی فرق نہ پڑے۔ لفظوں میں نہ معنوں میں۔ مثلاً کسی نے کہا ان کلمت فعبدی حر (اگر میں کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے)۔

اس مثال میں اگر کلمت کا مفعول یعنی کلام کے مقتضی کو لفظوں میں ذکر کرکے کہا جائے ان کلمت فلانا فعبدی حر تو اس سے کلام میں کوئی فرق نہیں واقع ہوا لفظوں میں اور نہ ہی معنوں میں۔ اور محذوف میں ایسا نہیں ہوتا کیونکہ محذوف کو جب کلام میں ذکر کر دیا جاتا ہے تو کلام اپنے طرز سے تبدیل ہوجاتا ہے جیسے واسئل القریۃ۔ اس جگہ لفظ اہل محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ تھی واسئل اہل القریۃ (آپ گاؤں والوں سے دریافت کیجئے) فرق ذکر اور حذف کا یہ ہے القریہ پہلے اسئل کا مفعول ہونے کی بنا پر منصوب تھا اور اہل کے ذکر کردیئے جانے کے بعد اہل مفعول ہوگیا۔ اور القریہ اس کا مضاف الیہ بن گیا اس لئے مجرور ہوگیا۔ معنوی فرق یہ ہے کہ اہل کے ذکر کرنے سے پہلے سوال قریہ سے تھا اور اہل کے ذکر کرنے کے بعد سوال قریہ والوں سے ہوگیا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا: محذوف اور مقتضی کے بارے میں جو دو قاعدے ذکر کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں۔ (۱) مقتضی کے ذکر کرنیکے وقت کلام میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی (۲) محذوف کے ذکر کرنے سے کلام تبدیل ہوجاتا ہے۔ ان دونوں میں اعتراض ہے۔ دوسرے قاعدے پر نقض کیلئے باری تعالیٰ کا قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا ذکر کیا گیا ہے کہ اس جگہ فضرب فانشق من الحجر عبارت کو حذف کیا گیا ہے اور جب اس عبارت کو لفظوں میں لے آیا جائے اور کہا جائے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فضرب فانشق الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا۔ تو اس سے کلام میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوئی بلکہ کلام لفظاً اور معنے

ہر دو لحاظ سے حسب سابق ہی رہتا ہے۔ ایسا سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ذکر کر دینے پر بھی کلام میں کوئی تغیر نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ کلام لفظا اور معنے دونوں کے لحاظ سے حسب سابق درست رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محذوف کو کلام میں ذکر کر دینے سے کلام میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ مقتضی اور محذوف کے درمیان اور بھی دو فرق بیان کئے گئے ہیں ان پر بعض علماء نے اعتراض کیا ہے۔ بعض علماء نے ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے۔

(۱) مقتضی کا ثبوت شریعت سے ہوتا ہے جبکہ محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے (۲) مقتضی اور مقتضی کلام میں دونوں اقتضاء میں مقصود ہوتے ہیں اور حذف میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحۃً ذکر کیا گیا ہو وہ مقصود نہیں ہوتا جیسے واسأل القریۃ میں مقصود سوال کا اہل ہیں جو کہ محذوف ہے القریۃ مقصود نہیں جو کہ مذکور ہے۔

قولہ وبالجملۃ فالمحذوف فی حکم الملفوظ بخلاف العبارۃ والاشارۃ الخ۔ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضی سے الگ اور علاحدہ چیز ہے تو بیان کردہ چار قسموں کے علاوہ ایک پانچویں قسم وجود میں آگئی جبکہ کوئی بھی اس پانچویں قسم کا قائل نہیں ہے۔

الجواب:۔ محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار اقسام اوپر بیان کی گئی ہیں یعنی عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص۔ لہذا جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہے تو یہ بھی ان چار قسموں میں داخل ہو گیا علاوہ ازیں کوئی نئی قسم نہیں تاکہ اس کو پانچویں قسم کا نام دیا جا سکے۔

وَمِثَالُ الْأَمْرِ بِالتَّحْرِيرِ الْمُقْتَضِي لِلْمِلْكِ وَهُوَ مُشْتَرَكٌ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالتَّحْرِيرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَإِنَّهُ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ الَّذِي الْمَذْكُورِ فَكَأَنَّهُ قَالَ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوكَةٍ لَكُمْ لِأَنَّ إِعْتَاقَ الْحُرِّ وَعَبْدِ الْغَيْرِ لَا يَصِحُّ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُقْتَضٍ وَمَمْلُوكَةٍ لَكُمْ مُقْتَضًى وَحُكْمُهُ وَهُوَ الْمِلْكُ ثَابِتٌ بِالْمُقْتَضِي وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ قَوْلُهُ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي مَعْنَى الْبَيْعِ فَكَأَنَّهُ قَالَ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّي وَكُنْ وَكِيلِي بِالْإِعْتَاقِ فَلَمَّا ثَبَتَ الْبَيْعُ اقْتِضَاءً فَلَا يَثْبُتُ مَا يَطْلُبُ شُرُوطَهُ نَفْسَهُ فَيَسْتَغْنِي عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ وَلَا يَجْرِي فِيهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطِ بَلْ يُشْتَرَطُ فِيهِ شَرَائِطُ الْإِعْتَاقِ مِنْ كَوْنِ الْآمِرِ مُكَلَّفًا أَهْلًا لِلْإِعْتَاقِ فَلَا يَصِحُّ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ وَعَلَى هٰذَا الْقَوْلُ أَبُو يُوسُفَ لَوْ قَالَ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ ذِكْرِ الْأَلْفِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي الْهِبَةَ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ اقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَسْتَغْنِي هٰذِهِ الْهِبَةُ عَنِ الْقَبْضِ كَمَا يَسْتَغْنِي الْبَيْعُ عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ بَلْ أَوْلَى لِأَنَّ الْقَبْضَ شَرْطٌ وَالْإِيجَابَ وَالْقَبُولَ رُكْنٌ فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنُ السُّقُوطَ فَالشَّرْطُ أَوْلَى وَلٰكِنَّا نَقُولُ إِنَّ الْإِيجَابَ وَالْقَبُولَ فِي الْبَيْعِ مِمَّا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ كَمَا فِي التَّعَاطِي بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهِبَةِ فَإِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ بِحَالٍ.

کو آزاد کر دے۔

بعض نے کہا: متن میں جو امر بالحریت کی عبارت ہے اس سے قائل کا قول مراد ہے یعنی أعتق عبدك عني بالف (تو اپنے غلام کو میری جانب سے ایک ہزار کے بدلے میرے کفارۂ یمین کے سلسلہ کو آزاد کر دے)
اس مثال میں اعتق عبدك عني بالف بیع کے معنی کو مقتضی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لا عتق فيما لا يملك (اپنے غیر مملوک میں عتق کا کوئی سوال نہیں) یعنی غیر مملوک کو آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوتا۔ اس آزاد کرنے کا حکم یعنی امر بالعتق اپنے تام ہونے کیلئے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے جس کو غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے یعنی مامور پہلے وہ غلام کو بیچنے والے کے سپرد کر دے اور اس کو غلام کا مالک بنا دے۔ اس کے بعد اس کی طرف سے وکیل بن جائے اور بحیثیت وکیل کے اس کی طرف سے غلام کو آزاد کر دے۔ عبارت کی تشریح اس طرح پر ہوگی "بع عبدك عني بالف وكن وكيلي بالاعتاق" (تو اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کر دے پھر میری طرف سے اس کو آزاد کرنے کا وکیل بن جا) چنانچہ مخاطب اگر اس غلام کو آزاد کر دے تو آزادی آمر کی جانب سے پائی جائے گی۔ اور اس کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور حکم دینے والے کو ولاء کا حق ہوگا۔ نیز اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی۔

حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا مثال میں غلام کے آزاد کرنے کا حکم دینا مقتضی ہے تقاضہ کرنے والا ہے اور اس کلام کو پورا ہونے کے لئے بیع کے معنی مقتضیٰ ہے۔ اور اس مثال سے بیع کا ثبوت اقتضاءً ہوا ہے اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرائط ملحوظ نہیں ہوا کرتیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو بالقصد ثابت ہو۔

فلما ثبت البيع الخ۔ اور اس مثال میں بیع جب اقتضاءً ثابت ہے تو اس میں بیع کی شرطیں معتبر نہ ہوں گی کہ اس میں ایجاب کی ضرورت ہوگی اور نہ قبول کی اور خیار رؤیت بھی اس میں جاری نہ ہوگا۔ البتہ اعتاق کی شرطیں اس میں عائد ہوں گی۔ مثلاً آمر کا مکلف ہونا اعتاق کا اہل ہونا۔ لہٰذا کوئی مجنون اور بچہ غلام کو آزاد کریگا تو آزادی نافذ نہ ہوگی۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا اگر کسی نے کہا أعتق عبدك عني (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کر دے) اور اس نے عوض یعنی الف کا کوئی ذکر نہیں کیا تو یہ قول ہبہ کا مقتضی ہوگا جس طرح پہلا قول اس نے بیع کا تقاضہ کیا تھا اور ہبہ میں قبضہ کر لینا ارکان ہے کیونکہ قبضہ کرنا ہبہ کی صحت کیلئے شرط ہے اور ایجاب و قبول رکن ہیں اور جب ہبہ سے ایجاب و قبول رکن ہونے کے باوجود ساقط ہو سکتے ہیں تو شرط بدرجۂ اولیٰ ساقط ہو سکتی ہے۔

قولہ: ولكن نقول الخ۔ شارح نے فرمایا: ہم کہتے ہیں کہ بیع میں ایجاب و قبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسے تعاطی کی صورت میں ایجاب و قبول کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف ہبہ ہے۔ قبضہ ہبہ میں ضروری ہے۔ سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور اس جگہ قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے ہبہ درست نہ ہوگا۔

اور اگر غلام کا مالک بھی نہ ہوگا تو یہ بھی درست نہیں تھا اور جب آمر غلام کا مالک نہیں ہوا تو غلام اس کی جانب سے آزاد بھی نہ ہوگا اور یہ آزادی مامور کی جانب سے پائی جائے گی۔ اور ولاء کا حق بھی مامور کو ملے گا۔

وَالثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ إِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ أَيْ هُمَا سَوَاءٌ فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ الْقَطْعِيِّ إِلَّا أَنَّهُ يَتَرَجَّحُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَسْمَاءَ حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ بِالْاِقْتِضَاءِ وَالنَّصِّ عَلَى أَنْ لَا يَجُوزَ غَسْلُ النَّجَسِ بِغَيْرِ الْمَاءِ وَمِنَ النَّجَاسَاتِ لِأَنَّهُ لَمَّا أَوْجَبَ الْغَسْلَ بِالْمَاءِ فَيَقْتَضِي مَعْنَاهُ أَنْ لَا يَجُوزَ بِغَيْرِ الْمَاءِ وَلٰكِنَّهُ بِعَيْنِهِ يَدُلُّ بِدَلَالَةِ النَّصِّ عَلَى أَنْ يَجُوزَ غَسْلُهُ بِالْمَائِعَاتِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمَأْخُوذَ مِنْهُ الَّذِي يَعْرِفُهُ كُلُّ أَحَدٍ هُوَ التَّطْهِيرُ وَذٰلِكَ يَحْصُلُ بِهَا جَمِيعًا أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ أَلْقَى الثَّوْبَ النَّجَسَ فِي الْجَارِي يَطْهُرُ بِلَا اسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فِيهِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَهُوَ حَاصِلٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ فَتَرَجَّحَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ وَمَا قِيلَ مِنْ أَنَّ مِثَالَهُ لَمْ يُوجَدْ فِي النُّصُوصِ فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ۔

ترجمہ: اور اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کی طرح ہے جو دلالت النص سے ثابت ہوئی ہے مگر تعارض کے وقت نہیں یعنی اقتضاء النص اور دلالت النص حکم قطعی واجب کرنے میں دونوں مساوی ہیں اور تعارض کے وقت دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اس کی مثال حضور ﷺ کا حضرت اسماءؓ سے فرمانا "حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ" (نجس کپڑے کو رگڑو پھر مل کر ناخنوں سے کھرچو پھر اسے پانی سے دھو ڈالو) یہ حدیث اقتضاء النص سے دلالت کرتی ہے کہ نجس چیز کا بغیر پانی کے دھونا اور بہنے والی چیزوں سے دھونا جائز نہیں ہے کیونکہ جب آنحضور ﷺ نے پانی سے دھونا واجب قرار دیا تو اس کی مقتضی یہ ہے کہ غسل بغیر پانی کے جائز نہ ہو۔ لیکن بعینہٖ یہ حدیث دلالۃ النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسے کپڑے کا بہنے والی چیزوں سے دھونا جائز ہے کیونکہ اس سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ ہے تطہیر اور یہ پاکی دونوں ہی سے حاصل ہو جاتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس نے کسی نجس کپڑے کو ڈال دیا پانی کے استعمال سے بس سے موقوف نہیں کیا جائے گا کیونکہ مقصود نجاست کا ازالہ ہے جو ہر حال میں حاصل ہے لہٰذا دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی اور وہ جو کہا گیا ہے کہ اس کی نظیر نصوص میں نہیں ملی ہے تو یہ ان کی تتبع و تحقیق کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح: **اقتضاء النص اور دلالۃ النص کا حکم**: ماتن نے کہا جو حکم اقتضاء النص سے ثابت ہو اور جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہو قطعی ہونے میں دونوں برابر ہیں لیکن دونوں کے

ثابت شدہ حکم قطعی ہونے میں جس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً آنحضورؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا حُتّیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء یعنی نجاست کو رگڑو پھر اس کو کھرچ دو پھر اس کو پانی سے دھو دو۔ اس حدیث میں ماء کا لفظ مذکور ہے۔ اس لئے یہ حدیث اقتضاء النص کے طریقہ سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نجس کپڑے کو پاک کرنے کے لئے پانی کا استعمال کرنا ضروری ہے۔

اگر دوسری بہنے والی چیز سے نجاست کو صاف کیا جائے تو کافی نہ ہوگا مگر ساتھ ہی یہ حدیث اس پر بطور دلالۃ النص کے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر بہنے والی چیز سے نجاست کا صاف کرنا درست ہو اس لئے کہ غسل کا مقصد پاکی حاصل کرنا ہوتا ہے اور پاکی جس طرح پانی سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح پانی کے بجائے دوسری بہنے والی چیزوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

قولہ: لا ترئی ان من الخ۔ چنانچہ اگر کسی نے نجس کپڑے کو پانی میں ڈال دیا تو اس سے مواخذہ نہ کیا جائے گا کیونکہ مقصد اس سے ازالہ نجاست ہے اور وہ دونوں صورتوں میں حاصل ہو جاتا ہے۔ کپڑے کو پانی میں داخل کر کے بھی اور پانی میں لے جا کر کپڑے میں ڈالنے سے بھی، یا کسی بہنے والی چیز سے اس کو دھو دیا جائے۔

حاصل یہ ہے کہ حدیث کا اشارہ اور مقتضی اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ پاکی کا حصول پانی کے سوا دوسری چیز سے نہ ہو جبکہ اس حدیث کی دلالت اس پر دال ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری بہنے والی چیزوں سے بھی پاکی حاصل کی جا سکتی ہے اور تعارض کے وقت دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس لئے یہاں پر بھی دلالۃ النص کو ترجیح دی جائے گی اور کہا جائیگا کہ کپڑے کی پاکی جس طرح پانی سے حاصل کی جا سکتی ہے اسی طرح دوسری بہنے والی چیزوں سے بھی حاصل کی جا سکتی ہے۔

قولہ: وما قیل من ان مثالہ لم یوجد الخ۔ اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ دلالۃ النص اور اقتضاء النص کے درمیان تعارض کی مثال نصوص میں نہیں ملتی تو یہ ان کے تتبع و تلاش کی کمی کا نتیجہ ہے ورنہ پہلے اس کی مثال میں حدیث ذکر کی جا چکی ہے۔

شارح کی تحقیق کا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ دو ایسی نصوص جن میں سے ایک دلالۃ النص اور دوسری اقتضاء النص والی ہوں ان کے درمیان تعارض واقع ہو۔ ایسی مثال نہیں ملتی اور شارح نے ایک ہی حدیث سے اقتضاء النص اور دلالۃ النص کے درمیان تعارض کی مثال ذکر کی ہے۔

وَلَا عُمُوْمَ لَهٗ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَالْمُقْتَضٰى مَعْنًى لَا لَفْظٌ وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ هُوَ جُمْلَةُ مَا تَجْرِیْ فِیْهِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ لِاَنَّهٗ عِنْدَهٗ كَالْمَحْذُوْفِ الَّذِیْ یُقَدَّرُ وَهٰذَا اَصْلٌ كَبِیْرٌ مُخْتَلَفٌ بَیْنَنَا وَبَیْنَهٗ یَتَفَرَّعُ عَلَیْهِ كَثِیْرٌ مِّنَ الْاَحْكَامِ وَلَا یُقَالُ اِنَّ قَوْلَهٗ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّیْ یَقْتَضِی الْبَیْعَ وَهُوَ عَامٌّ لِلْبَیْعِ كُلِّهٖ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّهٗ لَمَّا اقْتَضٰى

بع عبيدك عني ثم كن وكيلي بالعتاق فالعبيد مذكورة صريحاً في لفظه فلهذا يكون عاماً

ترجمہ اور ہمارے نزدیک اقتضاء یعنی مقتضی کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں۔ اور مقتضی معنے ہیں لفظ نہیں ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک عموم و خصوص اقتضاء میں جاری ہوتا ہے۔ کیونکہ مقتضی ان کے نزدیک اس محذوف کیطرح ہوتا ہے جو مقدر نہ مانا جائے اور یہ ایک بنیادی اصول ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے جس پر کثیر احکام متفرع ہوتے ہیں۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول اعتق عبدک عنی " (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کردے) بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ ہر عبید کو عام ہے۔ کیوں کہ اس اعتراض کا جواب ہم یوں دیں گے کہ معنی اس قول کے یہ ہیں کہ بع عبیدک عنی ثم کن وکیلی بالعتاق (اپنے غلاموں کو میرے ہاتھ فروخت کردے پھر ان کو آزاد کرنیکا میرا وکیل بن جا) لہٰذا عبید تو عبارت میں صراحۃً موجود ہے۔ مقتضی سے ہی نہیں اسی وجہ سے عام ہے۔

تشریح اور اقتضاء النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں عموم نہیں ہوتا اور نہ ہی خصوص جاری ہوتا ہے۔ کیونکہ عام ہونا یا خاص ہونا یہ الفاظ کے عوارضات میں سے ہے لفظ عموم و خصوص کا تعلق نہ حقیقۃً کرتا ہے اور نہ تقدیراً کرتا ہے۔ لہٰذا جب عموم و خصوص لفظ کا مقتضٰی نہیں ہے اور عموم و خصوص لفظ میں پائے جاتے ہیں تو مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہ ہوگا۔

اس کے برخلاف سیدنا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں پائے جاتے ہیں ان کے نزدیک مقتضی بالکل محذوف کے مانند ہے اور محذوف لفظوں میں مقدر ہوتا ہے جیسے محذوف ہو کر بھی وہ ملفوظ ہی ہوتا ہے اور جب ملفوظ ہوتا ہے اور مقتضی محذوف کیطرح ہے لہٰذا اس پر بھی عموم اور خصوص دونوں ہی جاری ہونگے۔

اعتراض:۔ احناف کے مذہب پر کہ مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اعتراض کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے کہا اعتق عبدک عنی (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کردے) یہ قول بیع کو متقاضی ہے اور بیع اس کے اقتضاء سے ثابت ہے یعنی مقتضی ہے حالانکہ یہ مقتضی تمام غلاموں کو عام اور شامل ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مقتضٰی میں بھی عموم پایا جاسکتا ہے۔

جواب:۔ مذکورہ کلام کی اصل اس طرح ہے بع عبیدک عنی ثم کن وکیلی بالعتاق (میرے ہاتھ اپنے غلاموں کو فروخت کردے پھر میری جانب سے ان کے آزاد کرنیکا وکیل بن جا) عبید جمع کا صیغہ لفظ میں مذکور ہے اس لئے اس میں عموم پیدا ہوا ہے نہ کہ نفس مقتضی میں عموم ہوتا ہے نہ خصوص پایا جاتا ہے کیوں کہ یہ لفظ کے عوارض ہیں۔

طلاق من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه لكن لم يكن طلاق منه في الواقع فلضرورة
تصحيح الكلام وصيانته قدرنا أن الزوج قد طلقها قبل ذلك ليصير هذا إخبارا عنه فكأنه
قال في الاول أنت طالق لأني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن
قوله أنت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون
هذا إلا مقتضى فلا تصح فيه نية الثلث والاثنين وأما قوله طلقتك فهو وإن كان
دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث
في الحال والمصدر الحادث لا يثبت إلا اقتضاء من الشرع فلا تصح فيه نية الثنتين
والثلث وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث أو الاثنين لأنه يدل على الطلاق فتعمل نيته
فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وأنت بائن على خلاف التخريجين تخريجه طلقي نفسك
في جميع الثلث على حدة وتخريج أنت بائن فيها على حدة أما تخريج طلقي نفسك فهو أن الأمر
يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد فيقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس
بمقتضى حتى لم يجز فيه العموم وأما تخريج أنت بائن فهو أن البينونة نوعان غليظة
وخفيفة فإذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى أحد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم
في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لأن الطلاق لا يشتمل على الأنواع من الواحد
والاثنين والثلث لا على نوعي الغليظة والخفيفة كما ذهب بعض إليه فقوله على اختلاف
التخريجين أي تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي على حدة فتخريجنا هو ما مر وتخريج الشافعي
هو أن كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث.

ترجمہ اسی طرح جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق یا طلقتک اور تین طلاق کی نیت کرے
تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی یہ مقتضی کے عام نہ ہونے کی دوسری تفریع ہے۔ یہ اس وجہ سے کہ اس
کا قول انت طالق یا طلقتک ایک خبر ہے اور خبر اس وقت صحیح ہوگی جب کہ اس سے سابق زمانہ میں
طلاق شوہر کی جانب سے ہو چکی ہو تاکہ اس سابق طلاق کی خبر ہو جائے حالانکہ واقع میں اس سے پہلے کوئی طلاق
نہیں ہے۔ مگر کلام کی تصحیح اور اس کو لغو قرار دینے سے بچانے کے لئے ہم نے مقدر مان لیا کہ اس نے
طلاق اس سے پہلے دیدی ہے اور یہ قول اس کی خبر دینے والا ہے گویا اس نے یوں کہا انت طالق لانی
طلقتک قبل ہذا (تو طلاق والی ہے کیونکہ اس سے پہلے میں نے تجھ کو طلاق دے دی تھی) اور وہ طلاق
جو باعتبار لغت کے انت طالق کے ضمن میں مفہوم ہوتی ہے وہ ایسی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے نہ کہ
وہ تطلیق جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر سے تطلیق کا ثبوت اقتضاء ہی سے ہوگا لہٰذا اس قول میں دو یا تین

طلاق نہیں ہے اور بیوی کو جس کی اطلاع ان دونوں کلاموں سے کی گئی ہو۔ اس لئے ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح قرار دینے کے لئے یہ فرض کر لیا گیا کہ شوہر نے انت طالق یا طلقتک اپنی بیوی کو کہنے سے پہلے اس کو طلاق دیدی ہے اور بعد میں یہ کلام عورت کو اطلاع دینے کے لئے اس سے کہا ہے۔ گویا اس نے اول مثال میں اس طرح کہا ہے انت طالق لانی طلقتک قبل ہذا تو طالق والی ہے اس لئے کہ میں نے تجھ کو اس سے پہلے طلاق دیدی ہے۔ اور انت طالق کے ضمن میں جو طلاق مفہوم ہوتی ہے یہی عورت کا وصف ہے یعنی طلاق کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے مطلقہ ہونا۔

اس کا قول یعنی انت طالق کے ضمن میں تطلیق مفہوم نہیں ہوتی جو شوہر کا فعل ہے۔ بلکہ شوہر کا فعل تطلیق اقتضاء ثابت ہوتا ہے۔ اس شوہر کا فعل طلاق دینا وہ مقتضی ہوا اور مقتضی میں عموم ہوتا ہے نہ خصوص ہوتا ہے اس لئے دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے۔

شوہر کا دوسرا کلام یعنی طلقتک اگرچہ متکلم کے فعل پر دلالت کرتا ہے جو کہ تطلیق ہے مگر یہ اگرچہ مصدر ہے مگر فعل ماضی پر دلالت کرتا ہے، زمانہ حال پر دلالت نہیں کرتا اور طلاق زمانہ حال میں واقع ہوتی ہے اور مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے۔ ماضی کے کسی مصدر سے واقع نہیں ہوتی۔ اسلئے متکلم کے کلام درست کرنے کیلئے یہ تاویل کی جائے گی کہ اس جگہ مصدر حادث اقتضاء شرعاً ثابت ہے لغۃً ثابت نہیں۔ لہذا اس کلام میں بھی تطلیق مصدر حادث مقتضی ہوا۔ اور کلام کو پورا کرنے کے لئے جو مقتضی نکالا جاتا ہے اور اس مقتضی میں عموم و خصوص کا حکم جاری نہیں کیا جاتا اس لئے طلقتک کہنے پر بھی دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کا اختلاف:۔ اس باب میں امام شافعیؒ نے فرمایا۔ ان دونوں مثالوں یعنی انت طالق اور طلقتک میں شوہر دو یا تین کی نیت کریگا تو وہ قابل قبول ہوگی۔ اور عورت پر اس کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوسکتے ہیں۔

قولہ بخلاف قولہ طلقی نفسک وانت بائن الخ ماتن نے کہا اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک تو اپنے آپ کو طلاق دے لے، یا کہا انت بائن تو مجھ سے جدا ہے۔ تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگرچہ اصل میں دونوں مثالوں کی علیحدہ علیحدہ ہے۔ بہرحال اول کلام یعنی شوہر کا بیوی سے طلقی نفسک کہنا۔ اس کی تخریج اس طرح ہے، طلقی امر ہے خبر نہیں ہے۔ اس کلام میں طلاق کا معاملہ عورت کے سپرد کر دیا گیا ہے اور یہ کلام باعتبار لغت مصدر پر دلالت کرتا ہے نہ کہ بطور اقتضاء کے۔ لہذا طلاق مصدر مقتضی نہیں اور جب مقتضی نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا بھی جائز نہیں ہے

اس کے اندر عموم جاری نہ ہوگا۔ اور جو مصدر لفظاً ثابت ہو تو اس کی بحث پہلے گذر چکی ہے کہ مصدر میں ایک فرد حقیقی مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس فرد حکمی کا ارادہ کیا جائے تو فرد حکمی بھی مراد ہو جاتا ہے لہذا اگر طلقی نفسک ثلٰثاً کہتے وقت شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں کیونکہ تین طلاقوں کا مجموعہ مصدر طلاق فرد حکمی ہے۔ اور مصدر سے فرد حکمی کی نیت کرنا جائز ہے اس لئے اس کلام سے بھی تین کی نیت کرنا صحیح ہے۔

انت بائن کی تخریج اس طرح ہے۔ بینونت دو قسم پر ہے۔ اول بینونت غلیظہ دوم بینونت خفیفہ۔ پس جب بائن سے بینونت غلیظہ کی نیت کی جائے گی تو صحیح ہوگی کیونکہ شوہر نے کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کا ارادہ کیا ہے۔ اور کلام کے دو احتمالوں میں سے کسی ایک کی نیت کرنا درست ہے اس لئے بینونت غلیظہ کی نیت کرنا یعنی تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہے۔ اور یہ تین طلاقوں کی نیت کا درست ہونا عموم کی بناء پر نہیں ہے۔

بعض نے کہا کہ مصنفؒ کا قول علی اختلاف التخریج کا مطلب یہ ہے کہ احناف اور شوافع کی تخریج الگ الگ ہے۔ ہماری تخریج تو اوپر گذر چکی ہے۔ یعنی طلقی نفسک لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر کا فرد حکمی یعنی تین طلاق کا احتمال رکھتا ہے، اسی طرح انت بائن بینونت خفیفہ و غلیظہ پر دو قسم پر مشتمل ہوتا۔ شوہر دونوں قسموں میں سے جس کو چاہے مراد لے سکتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کی تخریج میں وہ تمام اقوال کہ جن کو اوپر ذکر کیا گیا ہے مثلاً انت طالق، طلقتک، طلقی نفسک اور انت بائن سب کے سب مقتضی ہیں اور مقتضی میں عموم کا احتمال ہوتا ہے اس لئے ان تمام مثالوں میں تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہے۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَمَسُّكَاتُ أَبِي حَنِيْفَةَ مُنْحَصِرَةً فِي الْأَرْبَعِ أَعْنِي الْعِبَارَةَ وَالْإِشَارَةَ وَالدَّلَالَةَ وَالْاِقْتِضَاءَ وَكَانَ مَنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَتَمَسَّكُوْنَ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ أَيْضًا سِوَى هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ ذَكَرَهَا الْمُصَنِّفُ فَصْلًا بَعْدَ ذٰلِكَ لِنَفْيِهَا وَبَيَانِ فَسَادِهَا فَقَالَ **فَصْلٌ التَّنْصِيْصُ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوْصِ عِنْدَ الْبَعْضِ** هٰذَا وَجْهٌ أَوَّلُ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ أَيِ الْحُكْمُ عَلَى الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَنْ غَيْرِهِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَالْمُرَادُ بِالْعَلَمِ هٰهُنَا هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الذَّاتِ دُوْنَ الصِّفَةِ سَوَاءٌ كَانَ عَلَمًا أَوِ اسْمَ جِنْسٍ وَبِالْبَعْضِ هُوَ بَعْضُ الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ وَيُسَمَّى هٰذَا مَفْهُوْمَ اللَّقَبِ عِنْدَهُمْ وَالْأَصْلُ فِيْهِ أَنَّ مَا يُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ إِمَّا أَنْ يُفْهَمَ مِنْ صَرِيْحِ اللَّفْظِ وَهُوَ الْمَنْطُوْقُ أَوْ لَا وَهُوَ الْمَفْهُوْمُ وَالْمَفْهُوْمُ إِنْ كَانَ مَفْهُوْمًا مُوَافِقًا لَهُ وَهُوَ أَنْ يُفْهَمَ مِنَ اللَّفْظِ حُكْمُ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ عَلَى وَفْقِ الْمَنْطُوْقِ

وَمفهومُ مخالفةٍ وَهُوَ اَنْ يُفْهَمَ منهُ خلافُ مَا فُهِمَ مِنَ المنطوقِ وَهُوَ اِنْ فُهِمَ مِنْ اسمِ العَلَمِ يُسَمّٰى مفهومَ اللقبِ وَاِنْ فُهِمَ مِنَ الشرطِ اَوِ الوصفِ يُسَمّٰى مفهومَ الشرطِ اَوِ الوصفِ على ما سيأتي ولكنّهم اشترطوا اَنْ لا تظهرَ اَولويّةُ المسكوتِ عنهُ اَوْ مساواتُهُ المنطوقَ وَلا يَخرجُ مخرجَ العادةِ ولا يكونُ لسؤالٍ اَوْ حادثةٍ ولا للكشفِ اَوْ مدحٍ اَوْ ذمٍّ ولا يظهرُ فائدةٌ اُخرىٰ فحينئذٍ يتعيّنُ النفيُ عمّا عداهُ۔

ترجمہ پھر جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے تمسکات اور استدلالات چار پر منحصر ہیں یعنی عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص - اور امام صاحبؒ کے ماسوا دوسرے حضرات علماء وفقہاء ان وجوہ مذکورہ کے علاوہ دوسرے وجوہ سے بھی استدلال فرماتے ہیں۔ تو مصنفؒ نے اس کے بعد اس کی تحقیق اور ان کا فساد بیان کرنے کیلئے ایک فصل ذکر فرمایا۔ پس فرمایا کہ کسی شے کو اس کے اسم علم کے ذریعہ صراحت سے بیان کرنا بعض علماء کے نزدیک خصوصیت پر دلالت کرتا ہے یہ وجوہ فاسدہ کی پہلی وجہ ہے۔ یعنی علم پر حکم کرنا غیر سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے بعض کے نزدیک۔ اور علم سے مراد یہاں پر وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرے نہ کہ صفت پر۔ برابر ہے کہ علم ہو یا اسم جنس ہو۔ اور بعض سے مراد بعض اشاعرہ و بعض حنابلہ ہیں۔ ان کے یہاں اس کا نام مفہوم اللقب ہے۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے یا تو لفظ سے صراحۃً سمجھی جاتی ہے اس کا نام منطوق ہے، صراحۃً لفظ سے مفہوم نہیں ہوتی تو یہ مفہوم ہے۔ اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ اول مفہوم موافق۔ اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ (جس کلام میں خاموشی اختیار کی گئی ہے) کا حال منطوق کلام کے موافق سمجھا جائے۔ دوسری قسم مفہوم مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کلام کے مخالف مسکوت عنہ کا حال سمجھا جائے۔ اور یہ اگر اسم علم سے سمجھا گیا ہے تو اس کا نام مفہوم اللقب، اور اگر شرط یا وصف سے سمجھا گیا ہے تو اس کا نام مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف رکھا جاتا ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ لیکن ان حضرات نے (اشاعرہ، حنابلہ نے) مفہوم مخالف میں شرط لگائی ہے کہ مسکوت عنہ کا منطوق سے اولیٰ یا مساوی ہونا ظاہر نہ ہونے پائے اور کلام عادت کے خلاف نہ بولا گیا ہو۔ نیز یہ کہ کلام کسی سوال کے جواب یا کسی حادثہ کے رونما ہونے پر نہ بولا گیا ہو، نہ ہی کشف، مدح اور مذمت کے لئے ہو اور دوسرا کوئی فائدہ بھی نہ دیتا ہو تو اس صورت میں اس کے ماسوا کی نفی متعین ہوگی۔

تشریح قولہ ثم لما کانت الخ۔ چونکہ امام صاحبؒ کے تمسکات صرف چار دلائل پر منحصر تھے یعنی عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص پر

اس سے خارج نہ ہوں گی اور مجبوری کی قید اس کو خارج کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ ربیبہ پرورش میں ہو یا نہ ہو ہر دو صورت میں اس سے نکاح حرام ہے مگر شرط یہ ہے کہ ربیبہ کی ماں سے شوہر نے نکاح کے بعد جماع کر لیا ہو۔

اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ کسی سوال کے جواب پر مشتمل نہ ہو یا کسی حادثہ کے وقوع پذیر ہونے کی وجہ سے نہ ہو۔ اس لئے کہ کلام اگر کسی سوال کے جواب پر مشتمل ہے یا کسی حادثہ کی وجہ سے اس کلام میں بیان کیا گیا ہو تو پھر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ کیا جائیگا جیسے ایک شخص نے استفسار کیا کہ کیا زیور میں زکوۃ واجب ہے تو حالت جواب میں کہا کہ ہاں زیور میں زکوۃ واجب ہے اب اگر اس کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائیگا تو زیور کے علاوہ سونے اور چاندی میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، تو یہ مطلب بالکل غلط ہوگا۔ یہی واقعہ کے رونما ہونے پر کسی نے یہ کہا کہ زیور میں زکوۃ واجب ہے تو اس کا مطلب یہ بالکل نہیں کہ زیور کے علاوہ سونے اور چاندی میں زکوۃ واجب نہیں ہے۔

اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو علم صراحۃً ذکر کیا گیا ہو وہ کسی وضاحت کے لئے نہ ہو تدریج اور دفع کے لئے اس کو ذکر کیا گیا ہو۔

بہرحال جب اوپر ذکر کردہ تمام شرطیں پائی جائیں گی تو اس وقت مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائیگا اور منطوق کے ماسوا کی نفی بھی معتبر ہوگی۔

كقوله عليه السلام الماء من الماء فالماء الأول الغسل والماء الثاني المني ولما كان معناه الغسل من المني فهم الأنصار منه عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء وهو إخراج الذكر قبل الإنزال وهم كانوا أهل اللسان فلو لم يدل التخصيص على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل تخصيصه على النفي عما عداه وإلا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لأنه يلزم أن لا يكون غير محمد رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد أو لم يكن فيه عدد ومنهم من فرق بينهما فقال إن كان مقرونا بالعدد كقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحدأة والغراب والفأرة والكلب العقور والحية فإنه يدل على النفي عما عداه إذ الثبت الا لبطل فائدة العدد وعندنا فائدة التخصيص زيادة اهتمامه والاعتناء به ونحو ذلك ولكن أفتى المتأخرون بأنه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية أن قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر إشارة إلى أنه ينجس موضع

الزوجة ومثل هذا فكيف يثبت به كتنوير ما يوجبه كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاحوال ولو
تكن ذلك موجبا بنا وبلاب فنبيّنه له لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا
اي لا يدل الا على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا
قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته وفائدة التنصيص
ان يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة الاجتهاد۔

ترجمہ

جیسے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا قول انما الماء من الماء جس میں ماء اول سے غسل مراد ہے اور دوسرے پانی سے منی مراد ہے اور جب کہ اس حدیث کے معنے الغسل من المنی کے تھے۔ اسی وجہ کر انصار نے سمجھا تھا کہ اکسال سے غسل واجب نہیں ہوتا کیونکہ منی خارج نہیں ہوتی۔ اور اکسال عضو تناسل کا بغیر انزال منی کے باہر نکال لینا ہے۔ اور یہ حضرات چونکہ اہل زبان تھے، اگر مذکورہ حدیث میں نفی ما عداہ پر دلالت نہ ہوتی تو اس سے مذکورہ مفہوم نہ سمجھتے۔ اور ہمارے نزدیک اس پر دلالت نہیں کرتا یعنی ما عدا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ورنہ کفر اور کذب دونوں خرابیاں لازم آجائیں اس کے قول محمد رسول اللہ میں کیونکہ اس سے لازم آتا کہ غیر محمد رسول نہیں ہیں اور یہ کفر بھی ہے اور کذب بھی۔ خواہ یہ صراحۃً بیان عدد کے ساتھ مقرون ہو یا نہ ہو۔ اس قول میں ان لوگوں کا رد ہے جو اس میں فرق کرتے ہیں۔ اور کہا ہے کہ یہ قصراحتی بیان اگر عدد کے ساتھ مقرون ہو جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحدأة والفارة والکلب العقور والحیة والعقرب الفواسق میں سے پانچ جانور ایسے ہیں جن کو حل و حرم ہر جگہ قتل کیا جاتا ہے۔ چیل، چوہا، کاٹ کھانے والا کتا، سانپ اور بچھو تو اس وقت البتہ یہ نفی ما عدا پر دلالت کرے گا۔ ورنہ عدد کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ لیکن متاخرین فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ روایات کے باب میں تنصیص علی الشئی نفی ما عدا پر دلالت کرتی ہے۔ مگر معاملات (نصوص شرعیہ) میں ایسا نہیں ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بیشک اس کا قول کتاب میں کہ وضو دوسری جانب سے جائز ہے اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ موضع دخول نجاست بھر جاتا ہے اور اس قسم کے اقوال ان کی کتاب میں بکثرت موجود ہیں۔ بعض استدلالات میں ہمارے فقہاء کی عبارتوں سے مفہوم ہوتا ہے کہ تنصیص علی الشئی ما عدا کی نفی کا فائدہ دیتی ہے مگر اس قسم کی تمام عبارتوں کی تاویل کی گئی ہے لہٰذا ہمیشہ اس سے آگاہ رہنا چاہئے۔ کیونکہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہے لہٰذا غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم کس طرح لگایا جا سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نص مسکوت عنہ پر اصلاً دلالت ہی نہیں کرتی لہٰذا حکم کیونکر واجب ہو سکتا ہے خواہ نفیاً ہو یا اثباتاً۔ مثلاً تم نے جاءنی زید کہا تو تم نے عمرو سے سکوت اختیار کیا ہے لہٰذا یہ کلام عمرو کی نفی یا اثبات پر دال نہیں ہے۔ البتہ تنصیص

سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اہلِ نظر علماء کرام اس میں غور و فکر کریں اور حس کے بعد قیاس سے اس کے ماسوا میں حکم ثابت کریں اور درجۂ اجتہاد کو حاصل کریں۔

تشریح وجوہِ فاسدہ کا بیان جاری ہے جو او پر بیان کیا گیا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس پر اگر کوئی حکم صراحۃً لگایا گیا ہو تو اس کے ماسوا یعنی ان کے مفہوم مخالف کی نفی ہو جاتی ہے اس کی مثال حدیث شریف سے آپؐ نے ارشاد فرمایا الماء من الماء، تو اس میں اول الماء سے غسل مراد ہے اور دوسرے الماء سے منی کا خروج مراد ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ خروج منی سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ اس حدیث میں غسل کا حکم خروج منی پر دیا گیا ہے۔ اس حدیث سے انہوں نے یہ سمجھا کہ غسل کا وجوب بصورت اکسال نہیں ہوگا یعنی جماع پایا جائے اور انزال منی کا نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا۔

مدینہ کے انصار جبکہ اہل زبان ہیں انہوں نے کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے سمجھا کہ حدیث کے منطوق یعنی خروج منی پر غسل کا حکم دیا گیا ہے، اس کے مفہوم مخالف یعنی عدم خروج منی پر غسل کا حکم نہ ہوگا۔ اگر اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ان کے ماسوا کے اخراج کیلئے نہ ہوتا تو مدینہ کے انصار اس حدیث سے یہ ہرگز نہ سمجھتے کہ بغیر خروج منی کے غسل واجب نہیں ہوتا۔

مگر احناف کے نزدیک اگر کسی علم یا اسم جنس پر صراحۃً حکم لگایا جائے تو اس سے دوسروں سے حکم کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اشارہ اور خلاصہ کی طرح علم اور اسم جنس پر کیا ہوا حکم ماسوا کی نفی پر دلالت کرے گا۔ تو کہنے والے کے قول محمد رسول اللہ پر کفر اور کذب لازم آئے گا۔ اسلئے کہ لفظ محمد اسم علم ہے اور اس پر رسول اللہ ہونے کا حکم صراحۃً لگایا گیا ہے۔ اب اگر اس کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے گا تو محمد کے ماسوا دوسرے حضرات سے رسول اللہ ہونے کی نفی کا اعتبار کرنا ہوگا اور یعنی یہ ہوں گے کہ محمد کے سوا دوسرا کوئی رسول اللہ نہیں ہے، حالانکہ یہ واقع کے خلاف اور سراسر جھوٹ ہے اور قرآن و حدیث کے خلاف ہے اسلئے ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔

ماتنؒ نے فرمایا۔ اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ہمارے نزدیک ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو یا بغیر عدد کے ذکر کیا گیا ہو۔ اس قول میں ان لوگوں کے قول کی تردید ہے جنہوں نے کہا ہے کہ علم اور اسم جنس اگر عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو تو ماسوا کی نفی پر یقین کے ساتھ دلالت کرتا ہے جیسا کہ حدیث میں اشارہ ہے خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحداۃ والفارۃ والکلب العقور والحیۃ والعقرب (فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جو حل ہو یا حرم ہو دونوں جگہ قتل کئے جائیں گے۔ چیل، چوہا، کاٹنے والا کتا، سانپ اور بچھو)

علم یا اسم جنس کو عدد کے ساتھ مقید کرنے کی صورت میں ماسوا کی نفی پر اسلئے دلالت کرتا

ثم اَجَابَ عَنْ اِسْتِدْلَالِ بعضِ الانصارِ فقال وَالاستدلالُ مِنْهُمْ بحرفِ الاستغراقِ
اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال استدلال بحرف اللام
الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى اَنَّ جميعَ اَفرادِ الغسل مِنَ
المَنِيِّ لا بواسطة اَنَّ التنصيصَ بالشيءِ يَدُلُّ على النفي عمّا عداه ذكره علماؤنا اي انّ
الحديث قد دلّ على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتنصيص
فمن اَيْنَ قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب وقال وعندنا هو كذلك فيما
يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبتُ مرةً عيانًا وتارةً دلالةً يعني اَنَّ عندنا
الحصر ايضًا ثابتٌ في الغسل الذي يتعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة
منحصر في الماء فلا يرد نحو وجوب الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة
ولكن الماء على نوعين مرةً يكون عيانًا بان ينزل في نفس الامر في النوم او اليقظة
بالوطء او بغيره ومرةً يكون دلالةً بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه
لانه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فكان
الشبهة واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطًا۔

ترجمہ

پھر مصنفؒ نے ان اشاعرہ و حنابلہ کے استدلال کا جواب تحریر فرمایا ہے جس میں انصار
کے فہم کا حوالہ دیا گیا تھا۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔ اور حضرات انصار کا استدلال
چونکہ اہل زبان تھے حرف استغراق سے متعلق تھا یعنی حضرات انصار کا استدلال اکسال کی
صورت میں غسل کے واجب نہ ہونے پر وہ حرف لام سے تھا جو کہ ان کے نزدیک استغراق کے لئے
آتا ہے جبکہ وہ عہد پر دال نہ ہو۔ پس حدیث مذکورہ بالا کا مطلب یہ ہے کہ غسل کے جمیع افراد منی
سے متعلق ہوتے ہیں اس وجہ سے نہیں کہ تنصیص علی الشئی ما عدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ اور اس وقت
(اکسال کی صورت میں) ہمارے اوپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حدیث رسول اکسال کی صورت میں
غسل کے واجب نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے خواہ لام سے استدلال کیا جائے یا تنصیص علی الشئی
باسمہ سے استدلال کیا جائے۔ لہٰذا اے احناف تم اکسال سے غسل کیوں واجب کرتے ہو؟ پس
مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے فرماتے ہیں اور ہمارے نزدیک وہی حکم یعنی اس چیز
میں بھی ہے جس کا تعلق عین الماء (منی) سے ہو۔ یہ اور بات ہے کہ ماء کا ثبوت عیانًا ہوتا ہے اور
کبھی دلالۃً ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حصر ہمارے نزدیک بھی اس غسل میں ثابت ہے جو منی سے
متعلق ہے۔ یعنی تمام وہ غسل جو شہوت سے متعلق ہیں وہ الماء میں منحصر ہیں۔ لہٰذا اس غسل

کے خارج ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے جو حیض و نفاس سے واجب ہوتا ہے کیونکہ حیض و نفاس کا غسل شہوت سے متعلق نہیں ہوتا۔ البتہ الماء (منی) کی دو قسمیں ہیں (۱) منی کبھی حیاناً ہوتی ہے یا یوں طور کردہ واقع اور نفس الامر میں نازل ہوتی ہے۔ نوم یا بیداری کی حالت میں بذریعہ وطی کے یا بغیر وطی کے۔ (۲) اور کبھی نزول ماء دلالۃً ہوتا ہے۔ بایں صورت کہ خروج ماء کی دلیل موجود ہے اور وہ التقاء ختانین ہے اپنے مقام پر کیونکہ عورت و مرد دونوں کے شرمگاہوں کا ایک دوسرے سے ملنا نزول ماء (انزال) کا سبب ہوتا ہے۔ نیز عضو تناسل بنفسہ نگاہوں سے غائب ہوتا ہے۔ اور شاید جماع کرنیوالے نے احساس و شعور نہیں کیا منی کے رقیق یا کم ہونیکی وجہ سے۔ اسلئے ہم نے سبب کو مسبب کی جگہ قائم کر دیا اور صرف التقاء ختانین سے احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیدیا۔

تشریح جو لوگ لقب یعنی تخصیص کے مفہوم مخالف کے قائل ہیں انکی دلیل یہ ہے الماء من الماء یہ ایک حدیث ہے جو غسل کے باب میں وارد ہوئی ہے۔ جماع کرنے سے غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ تو انصار کا اس حدیث سے یہ سمجھ لینا کہ اکسال کی صورت مذکورہ بیان حدیث سے خارج ہے اسلئے کہ اکسال میں منی کا خروج نہیں ہوتا۔ اور غسل کا وجوب خروج منی کی صورت میں واجب ہے۔ مطلق جماع سے غسل کا وجوب نہیں ہوتا بلکہ اکسال والی صورت اس سے خارج ہے۔ مطلب یہ ہوا غسل کے سارے افراد کا وجوب خروج منی پر ہوگا یعنی جب منی خارج ہوگی تب غسل واجب ہوگا اور جب منی کا اخراج نہ ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا۔

اسلئے ثابت ہو گیا کہ جماع کی وہ صورت جس میں جماع تو پایا جائے مگر منی کا انزال نہ ہو یعنی اکسال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا۔

احناف پر ایک اعتراض :۔ الماء من الماء اس حدیث میں الماء کا الف لام چاہے استغراق ہو یا برائے جنس ہو۔ بہرحال اکسال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا۔ تو احناف نے اکسال کی صورت میں غسل کو کہاں سے واجب کہتے ہیں؟

جواب :۔ حدیث الماء من الماء منسوخ ہے۔ ابتدائے اسلام میں غسل کے واجب ہونے کے لئے منی کا خروج ضروری تھا۔ اور جماع ہو مگر منی خارج نہ ہو یعنی اکسال کی صورت ہو تو اس میں غسل واجب نہ تھا۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور مطلق جماع کرنے پر غسل کے واجب ہونے کا حکم دیا گیا۔

دوسرا جواب :۔ احناف کے نزدیک بھی وجوب غسل منی کے خروج پر موقوف ہے اور حیض و نفاس کی وجہ سے عورت پر جو غسل واجب ہوتا ہے وہ اس سے خارج ہے۔ کیونکہ یہ غسل اخراج

منی کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا، انقطاع حیض اور انقطاع نفاس پر واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا غسل کے تمام افراد کا خروج منی پر منحصر کہنا کیسے درست ہوگا؟ تو کہا جائے گا کہ حیض و نفاس کے انقطاع پر غسل کا وجوب شہوت کی بنا پر نہیں ہے بلکہ انقطاع دم کی بنا پر ہے، شہوت کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا۔

حاصل یہ کہ شہوت سے جو غسل واجب ہوتا ہے اس کے تمام افراد کا وجوب خروج منی پر منحصر ہے۔ اور خروج منی دو طریقے سے ہوتا ہے۔ اول یہ منی کا خروج بالکل ظاہر ہو جیسے خواب میں منی کا خارج ہونا۔ دوسرے یہ کہ منی کا خروج بالکل ظاہر نہیں مگر منی کے خروج پر دلالت موجود ہے جیسے جماع کی صورت۔ اس جماع کو خروج منی کے قائم مقام کر کے غسل کے وجوب کا حکم دیدیا گیا ہے کیونکہ جماع کرنا منی کے نکلنے اور خارج ہونے کا سبب ہے اور عضو تناسل غائب ہوتا ہے، جس لئے ممکن ہے کہ منی کی مقدار قلیل ہو جس کے خروج کا احساس نہیں ہو سکا اس جماع کو جب خروج منی کا سبب مان لیا تو سبب کو مسبب کے قائم مقام کر کے غسل کو واجب قرار دے دیا کیونکہ انزال میں بھی یہی صورت ہوتی ہے۔ اسی لئے اگر جماع ہوا اور منی کے خروج کا احساس نہ ہو تو بھی غسل واجب ہو جاتا ہے۔

وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى هٰذَا بَيَانٌ لِوَجْهٍ ثَانٍ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَهُوَ يَتَضَمَّنُ مَفْهُومَ الْوَصْفِ وَالشَّرْطِ يَعْنِي أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أُضِيفَ إِلَى شَيْءٍ مَوْصُوفٍ بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْ عُلِّقَ بِشَرْطٍ كَانَ دَلِيلًا عَلَى نَفْيِهِ أَيْ كَانَ كُلٌّ مِنَ الْوَصْفِ وَالتَّعْلِيقِ دَالًّا عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ أَوِ الشَّرْطِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ حَتَّى لَا يَجُوزَ نِكَاحُ الْأَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ وَنِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ أَيْ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَادَةً وَقُدْرَةً أَنْ يَنْكِحَ الْحَرَائِرَ الْمُؤْمِنَاتِ لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَهْرِهِنَّ وَنَفَقَتِهِنَّ فِي مُدَّةِ شَهْرٍ فَلْيَنْكِحْ مَمْلُوكَةً مِنْ مَمْلُوكَاتِ أَيْمَانِكُمْ أَيْ أَيْمَانِ إِخْوَانِكُمْ وَلَا يَجُوزُ نِكَاحُ أَمَةٍ أَصْلًا مِنْ إِمَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ فَاللّٰهُ تَعَالَى قَدْ نَصَّ عَلَى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْحُرَّةَ فَلْيَنْكِحْ أَمَةً مِنْكُمْ فَقَيَّدَ الْأَمَةَ بِالْمُؤْمِنَةِ فَلَوْ عَمِلْنَا بِالْوَصْفِ وَالشَّرْطِ جَمِيعًا حَكَمْنَا أَنَّ طَوْلَ الْحُرَّةِ مَانِعٌ لِلْأَمَةِ وَأَنَّ الْأَمَةَ الْكِتَابِيَّةَ أَيْضًا لَا يَجُوزُ نِكَاحُهَا لِلْمُؤْمِنِ مَا لَمْ تَصِرْ مُؤْمِنَةً وَعِنْدَنَا جَازَ نِكَاحُ الْأَمَةِ

الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي رحمه الله شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده غير موجب عند عدمه ألا ترى أن من قال لامرأته انت طالق راكبة كأنما قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا ولا مرد له فلا يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا بعد ما كان عدما اصليا فلما فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر في ازالة ثقله وانما يؤثر في ازالة سقوطه وتسمى نسبة هذا الحكم العدم الى عدمه ونحن نخالفه في جميع هذا

ترجمہ

دوسری دلیل یہ ہے کہ حکم جب ایسی شئ کی طرف مضاف ہو۔ یہ وجہ فاسدہ کی وجہ ثانی کی ابتدا ہے اور یہ وصف اور شرط کے مفہوم پر مشتمل ہے یعنی جب حکم کسی شئ کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص سے موصوف ہو یا کسی شرط سے معلق ہو تو ان میں سے ہر ایک حکم کی نفی پر دلالت کریگا یعنی وصف اور تعلیق میں سے ہر ایک حکم کی نفی پر دلالت کرے گا۔ اس وقت جبکہ وصف یا شرط نہ پائے جاتے ہوں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک۔ چنانچہ انھوں نے اس امر کی اجازت نہیں دی ہے کہ کوئی شخص حرہ یا کتابیہ باندی سے نکاح پر قدرت رکھتے ہوئے کسی باندی سے نکاح کرے کیونکہ اس صورت میں شرط اور وصف جن دونوں کا ذکر نص میں ہے فوت ہو جاتے ہیں۔ اور وہ نص اللہ تعالیٰ کا قول ہے ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنت المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات (یعنی تم میں سے جو شخص اتنی قدرت نہ رکھتا ہو کہ وہ مسلم شریف عورتوں سے نکاح کر سکے تو اس کو چاہئے کہ اپنی مملوکہ باندیوں سے نکاح کرلے) آیت میں ایمانکم سے ایمان اخوانکم مراد ہے کیونکہ اپنی مومنہ باندی سے نکاح کرنا اصلاً جائز نہیں ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اس امر کی تخصیص فرمائی ہے کہ جو شخص حرہ سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو بس چاہئے کہ وہ باندی سے نکاح کرے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے امۃ کو مومنۃ سے مقید فرمایا۔ پس اگر ہم

وصف و شرط دونوں کے مطابق عمل کریں تو حکم دیں گے کہ حرہ عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت باندی سے نکاح کرنے سے مانع ہے، نیز کتابیہ باندی سے بھی نکاح کرنا مومن کیلئے جائز نہیں ہے جب تک وہ مومنہ نہ ہو۔ اور ہم احناف کے نزدیک کتابیہ باندی اور مومنہ باندی سے نکاح کرنا حرہ عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت اور عدم استطاعت دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ ہمیں کا حاصل یعنی امام شافعیؒ کے قول کا حاصل دو چیزیں ہیں اول تو یہ ہے کہ انھوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کردیا ہے حکم کیلئے موجب ہونے میں جس وقت کہ وہ موجود اور پائی جائے اور عدم کے وقت یعنی وصف کے نہ ہونے کے وقت حکم کیلئے موجب نہ ہوگا۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃً (تو طلاق والی ہے سوار ہونے کی حالت میں) تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃً (تو طلاق والی ہے اگر تو سواری پر ہے) کے معنے میں ہے۔ پس جس طرح شرط کی صورت میں طلاق رکوب پر طلاق معلق رہے گی ایسے ہی وصف کی صورت میں بھی ہوگی۔ اور دوسری چیز یہ ہے کہ انھوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے سبب میں نہیں۔ چنانچہ اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق میں سبب طلاق انت طالق ہے اور حکم وقوع ہے اور تعلیق بالشرط دخول دار ہے تو دخول دار نے حکم کے روکنے میں عمل کیا ہے، سبب نے نہیں، کیونکہ سبب تو حقیقتاً پایا گیا اور اس کا کوئی واپس کرنے والا نہیں ہے لہذا حکم اس پر معلق نہ ہوگا مگر صرف وقوع طلاق ہی حکم کا نہ پایا جانا یعنی طلاق کا واقع نہ ہونا عدم شرط کی وجہ سے ہے اور عدم سے عدم شرعی مراد ہے نہ کہ عدم اصلی۔ جیسا کہ ہم پہلے سمجھ چکے ہیں۔ لہذا عدم حکم منتفی ہے۔ شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ اور یہ تعلیق در اصل تعلیق حسّی کی نظیر ہوگی جیسے کسی چیز کو رسی پر لٹکا دیا تو رسی اس کے بوجھ کے نیچے گرنے میں رکاوٹ نہیں ہے البتہ معلق ہے ازالہ میں مؤثر ہے گرنے سے روکتی ہے، وزن کو نہیں روکتی۔ اور اس حکم عدم کو غیر کیطرف متعدی کرنا صحیح ہے لیکن ہم سب مادی باتوں میں امام شافعیؒ کی مخالفت کرتے ہیں۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ کا بیان: کوئی حکم شریعت کا جب کسی خاص وصف کے ساتھ موصوف ہو یا کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک وصف اور شرط اس پر دلالت کرتے ہیں کہ جب حکم میں یہ پائے جائیں گے یعنی وہ وصف نہ پایا جائے جس کے ساتھ حکم متصف تھا یا وہ شرط نہ پائی جائے جس کے ساتھ حکم مشروط اور معلق تھا تو حکم بھی منتفی ہوگا نہ پایا جائیگا۔ جیسے حق تعالیٰ کا قول ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات (اور تم میں سے جو شخص محصنہ مومنہ عورت سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت نہ رکھتا ہو تو وہ ان باندیوں سے نکاح کر سکتا ہے جو مومنہ ہوں۔)

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے شرط پر معلق کرنے کو مؤثر مانا ہے وقوع حکم پر۔ منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی شرط پر حکم کو معلق کرنے سے حکم اس وقت تک رک جاتا ہے جب تک شرط نہ پائی جائے مگر سبب موجود رہتا ہے جیسے اگر کسی نے کہا ان دخلت الدار فانت طالق تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور طلاق کا واقع ہو جانا اس سبب کا حکم ہے اور شرط پر معلق کرنا یعنی ان دخلت الدار حکم کے منع کرنے میں مؤثر ہے۔ اگر شرط پر معلق نہ ہوتی تو وقوع طلاق کا حکم فوراً ثابت ہو جاتا مگر شرط پر معلق ہونے کی بناء پر وقوع طلاق کا حکم شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا۔ اسی طرح وصف کی صورت میں بھی وقوع طلاق اس کے سوار ہونے پر موقوف رہے گا۔

ایک اعتراض: فرض کیجئے کوئی کہتا ہے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ حال واقع ہے اور طالق میں جو ضمیر پوشیدہ ہے وہ اس کا ذوالحال ہے اسلئے حال کو صفت کی مثال میں کیوں پیش کیا گیا۔

جواب: حال باعتبار معنی کے وصف ہی ہوتا ہے۔ اس جگہ وصف سے نحوی وصف مراد نہیں ہے بلکہ وہ کیفیت جو غیر کے ساتھ قائم ہو، وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے شرط پر معلق ہونے کو مؤثر مانا ہے وقوع حکم پر۔ منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی شرط پر حکم کو معلق کرنے سے حکم اس وقت تک رک جاتا ہے۔ جب تک شرط نہ پائی جائے مگر سبب موجود رہتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کہا ان دخلت الدار فانت طالق تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور طلاق کا واقع ہو جانا اس سبب کا حکم ہے اور شرط پر معلق کرنا یعنی ان دخلت الدار حکم کے منع کرنے میں مؤثر ہے۔ اگر شرط پر معلق نہ ہوتی تو وقوع طلاق کا حکم فوراً ثابت ہو جاتا۔ مگر شرط پر معلق ہونے کی بناء پر وقوع طلاق کا حکم شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا مگر شرط پر معلق کرنا سبب کے منع کرنے میں مؤثر نہیں ہے اس لئے سبب یعنی انت طالق تو موجود ہے جسے رد نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا شرط کے پائے جانے پر طلاق کا واقع ہونا معلق رہے گا اور شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم کا نہ پایا جانا یعنی طلاق کا نہ پایا جانا جو مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے شرعی نہ ہوگا اور عدم اصلی نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے کہ عدم اصلی سبب کے نہ پائے جانے سے ہوتا ہے جبکہ سبب یہاں موجود بھی ہے۔ لہٰذا شرط کے نہ پائے جانے سے حکم کا نہ پایا جانا بدیہی ہے۔ یہ تعلیق حسی تعلیق کی مثال ہے۔ معلوم ہوا تعلیق حسی حکم کے روکنے میں مؤثر ہوتی ہے مگر منع سبب میں مؤثر نہیں ہوتی۔ اسی طرح تعلیق بالشرط حکم کے روکنے میں مؤثر ہوتا ہے۔ منع سبب میں اس کا اثر نہیں ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں مذکورہ چار امور میں احناف نے شوافع کی مخالفت کی ہے آئندہ احناف کے مذہب کا ذکر آئے گا۔

حَتّٰی اَبْطَلَ تَعْلِیْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْکِ تَفْرِیْعٌ لِمَذْهَبِ الشَّافِعِیِّ اَیْ اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِیَّۃٍ اِنْ نَکَحْتُکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ اِنْ مَلَکْتُکِ فَاَنْتِ حُرَّۃٌ یَبْطُلُ هٰذَا الْکَلَامُ عِنْدَهٗ لِاَنَّهٗ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ حُرَّۃٌ وَلَمْ یَتَّصِلْ بِمَحَلِّهٖ ثُمَّ یُصَادِفُ الْمَحَلَّ فَیَلْغُوْ فَصَارَ کَمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِیَّۃٍ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ

یہاں تک کہ امام شافعیؒ نے طلاق اور عتاق کو ملک سے معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے۔ یہ امام شافعیؒ کے مذہب کی تفریع ہے۔ جب کسی شخص نے اجنبیہ سے کہا ان نکحتک فانت طالق۔ یا اس نے کہا ان ملکتک فانت حرۃ۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ کلام باطل ہے۔ کیونکہ سبب پایا گیا۔ یعنی انت طالق اور انت حرۃ ہے مگر وہ محل سے متصل اور ملی ہوئی نہیں ہے پس لغو ہو جائیگا جیسے کسی نے اجنبیہ سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق۔ اور یہ بالاتفاق باطل ہے۔

تشریح

حضرت امام شافعیؒ کے مسلک پر ایک تفریعی مثال

یہ کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو طلاق والی ہے۔ اور کسی باندی سے کہا اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہے۔ یعنی اس نے پہلی مثال میں طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا ہے۔ اسی طرح آزادی کو ملک رقبہ پر معلق کیا ہے۔ دونوں صورتوں میں کلام اس کا باطل اور لغو ہے کیونکہ تعلیق بالشرط ثبوت حکم کے لئے مانع ہوتا ہے۔ وجود سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں سبب پایا گیا یعنی انت طالق اور انت حرۃ پائے گئے کیوں کہ طلاق واقع ہونیکا سبب انت طالق ہے، اور آزاد ہونیکا سبب انت حرۃ ہے مگر یہ سبب کسی محل سے متصل نہیں ہے کیونکہ جب متکلم نے انت طالق کا تکلم کیا تھا اس وقت عورت اجنبیہ تھی۔ منکوحہ نہیں تھی۔ اسی طرح فانت حرۃ کے تکلم کے وقت باندی متکلم کی مملوک نہیں تھی۔ اس لئے سبب کے پائے جانے کے وقت سبب محل سے متصل نہیں ہوا۔ اسی لئے کلام باطل ہو گیا۔ اب اگر اس متکلم نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر متکلم نے اس باندی کو خرید لیا تو اب وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ ایسا ہی ہے۔ جیسے کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق۔ تو یہ کلام سب کے نزدیک باطل اور لغو ہے۔ لہٰذا متکلم نے یہ کہنے کے بعد اگر اس عورت سے نکاح کر لیا اور وہ بعد نکاح گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ تَفْرِيْعٌ اٰخَرُ لَنَا اَيْ اِذَا حَلَفَ وَاللهِ لَا اَفْعَلُ كَذَا وَلَمْ يَحْنَثْ بَعْدُ وَكَفَّرَ بِالْمَالِ يَصِحُّ عِنْدَهٗ وَيُعْتَدُّ بِهَا بَعْدَ الْحِنْثِ لِاَنَّهٗ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ الْيَمِيْنُ اِذْ عِنْدَهُ الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ وَالْحِنْثُ شَرْطٌ لَهَا وَالتَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ مُعْتَبَرٌ فَكَاَنَّمَا قَالَ الْحَالِفُ اِنْ حَنِثْتُ فَعَلَيَّ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ فَاِذَا وُجِدَ السَّبَبُ يَصِحُّ الْحُكْمُ مُرَتَّبًا عَلَيْهِ وَعِنْدَنَا الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْبِرِّ وَاِنَّمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ بَعْدَ الْحِنْثِ فَكَانَ الْحِنْثُ سَبَبًا لَهَا وَاِنَّمَا قَيَّدَهٗ بِالْمَالِ لِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ يَنْفَكُّ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِيْهِ عِنْدَهٗ كَالثَّمَنِ الْمُؤَجَّلِ يَثْبُتُ نَفْسُ وُجُوْبِهٖ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ وَلَا يَثْبُتُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ اِلَّا عِنْدَ حُلُوْلِ الْاَجَلِ فَهُوَ فِي الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَّةِ اَيْضًا يُمْكِنُ اَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ الْوُجُوْبِ بِالْحَلِفِ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ يَكُوْنُ بَعْدَ حِنْثِهٖ بِخِلَافِ الْبَدَنِيِّ فَاِنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَيَكُوْنَانِ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ هٰذَا الْفَرْقُ سَاقِطٌ لِاَنَّ ذَاتَ الْمَالِ اِنَّمَا تُقْصَدُ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَاَمَّا فِيْ حُقُوْقِ اللهِ فَالْمَقْصُوْدُ هُوَ الْاَدَاءُ فَيَكُوْنُ كَالْبَدَنِيِّ لَا يَنْفَكُّ فِيْهِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ۔

ترجمہ

اور تکفیر بالمال کو حانث ہونے سے پہلے جائز کیا ہے۔ یہ امام شافعیؒ کے مذکورہ قاعدہ کی دوسری تفریع ہے۔ یعنی جب کسی شخص نے قسم کھایا واللہ لا افعل کذا اور اس کے بعد وہ حانث نہیں ہوا اور مالی کفارہ دیدیا تو ان کے نزدیک صحیح ہے۔ اور حانث ہونے کے بعد اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ سبب پایا گیا اور وہ قسم ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمین کفارہ کا سبب ہے اور حانث ہونا اس کیلئے شرط ہے۔ اور تعلیق بالشرط معتبر ہے گویا قسم کھانے والے نے کہا ”ان حنثت فعلی کفارة یمین“ (اگر میں حانث ہوگیا تو میرے ذمہ کفارۂ یمین ہے) لہٰذا جب سبب پالیا گیا تو حکم کا ترتب اس پر صحیح ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک یمین بر (قسم پوری) ہونے کا سبب ہے۔ اور یمین کفارہ کا سبب حانث ہونے کے بعد ہوتا ہے پس گویا حانث اس کا سبب بن گیا۔ مصنفؒ نے تکفیر کو مال سے مقید کیا ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے یہاں نفس وجوب وجوب ادا سے الگ ہوتا ہے جیسے ثمن مؤجل اس میں نفس وجوب صرف ذمہ میں ہونے سے ثابت ہوجاتا ہے اور وجوب ادا مدت ادا وقت کے داخل ہوجانے کے بعد ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا کفارۂ مالیہ میں بھی یہ بات ممکن ہے کہ نفس وجوب حلف سے ثابت ہوجائے اور وجوب ادا حانث ہونے کے بعد ثابت ہو بخلاف کفارۂ بدنی کے کیونکہ اس میں نفس وجوب سے وجوب ادا جدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا حانث ہونے کے بعد دونوں ایک ساتھ ہوں گے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ

مذکورہ جاری کردہ فرق بیکار ہے کیونکہ حقوق العباد میں تو نفس مال ہی اصل مقصود ہوا کرتا ہے اور بہرحال حقوق اللہ میں اس میں مقصود ادائیگی ہوتی ہے لہذا کفارہ مالیہ بھی کفارہ بدنیہ کے مانند ہوگا اور اس میں بھی نفس وجوب وجوب ادا سے الگ نہ ہوگا۔

تشریح **امام شافعیؒ کے مسلک کی دوسری تفریع**:- امام شافعیؒ نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کے ادا کرنے کو جائز کہا ہے۔ صورت مسئلہ کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ واللہ لا افعل کذا (اللہ کی قسم میں فلاں کام نہیں کروں گا) اور ابھی اس نے وہ کام نہیں کیا ہے مگر اس کا کفارہ بالمال ادا کر دیا ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک درست ہے۔ اور کفارہ ادا کر دینے کے بعد جب قسم کھانے والا اپنی اس قسم میں حانث ہوگا۔ تو اس کفارہ کا اعتبار کر لیا جائے گا۔ کیونکہ سبب یعنی یمین اور قسم پائی گئی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یمین ہی کفارہ کا سبب ہے۔ اور حانث ہونا وجوب کفارہ کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط اس میں مقدر تھی۔ گویا قسم کھانے والے نے یہ کہا تھا۔ اگر میں اپنی قسم میں حانث ہو گیا تو مجھ پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا۔ لہذا جب سبب پایا گیا تو وہ حکم جو اس پر مرتب ہے صحیح ہو جائیگا۔ جیسے نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے۔ اور حولان حول اس کیلئے شرط ہے۔ پس اگر کسی نے سال پورا ہونے سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دے تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور سال کے پورا ہونے پر اب دوبارہ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

قولہ وعندنا الیمین سبب الخ:- شارح نے کہا ہمارے نزدیک یمین وجوب کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ یمین پوری ہونیکا سبب ہے۔ ہاں کفارہ کیلئے یمین سبب ہوتا تو ہے مگر حانث ہونے کے بعد سبب بنتا ہے۔ اس لئے اصل سبب کفارہ کے واجب ہونیکا حنث ہوا، یا حانث ہونے کے سبب سے اس پر کفارہ واجب ہوا ہے۔ اور یہ حقیقت مسلم ہے کہ سبب کے پائے جانے سے پہلے مسبب نہیں پایا جاتا۔ اس کی مثال نماز ہے جس کے وجوب کا سبب وقت ہے اور نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے سبب یعنی حانث ہونے سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا کسی طرح درست نہیں۔

قولہ وانما قید بالمال لان نفس الوجوب الخ:- اس جگہ کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی حانث ہونے سے پہلے وہ کفارہ ادا کرنا جائز ہے جو بصورت مال ہو اور کفارہ غیر مالی کا ہے مثلاً بدنی کفارہ ہے جیسے روزہ رکھنا تو اس کو حانث ہونے سے پہلے پورا کر دینا یعنی ادا کر دینا درست نہیں ہے۔

کفارہ بالمال اور کفارہ بدنی کے درمیان فرق:- امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بالمال میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا ہوتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے اپنے غلام کو کسی کے

سے عدم حکم ہوا کرتا ہے لہٰذا یہ عدم شرعی نہ رہا بلکہ عدم اصلی ہوگیا جو غیر کیطرف متعدی نہ ہوگا۔ ہمارے اور امام شافعیؒ کے مابین جو اختلاف مذکور ہوا یہ اس کا نتیجہ ہے۔ ورنہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ انت طالق ان دخلت الدار میں دخول دار سے پہلے اگر شوہر دوسری طلاق دیدے تو وہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان بالاتفاق واقع ہو جائیگی۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ شرط تعلیقات میں سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے کیونکہ تعلیقات از قبیل اسقاطات ہوتی ہے چنانچہ وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرتی ہے بخلاف بیع کے کیونکہ بیع از قبیل اثبات ہے اور تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ تعلیق سے جُوا بن جاتی ہے پس جب خیار شرط بیع میں داخل ہوگیا تو حکم سے مانع بن جاتی ہے، سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا تاکہ حق الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

تشریح معلق بالشرط تعلیق کے لئے سبب ہوتی ہے امام شافعیؒ کے نزدیک۔ احناف کے نزدیک حقیقۃً وہ سبب نہیں ہوتی، گو صورۃً سبب ہو۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق"۔ احناف کے نزدیک دخول دار سے پہلے انت طالق کہا ہی نہیں ہے۔ اور جب دخول دار پایا گیا تو انت طالق کا وجود بھی ہو گیا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ کلام کا عاقل بالغ سے صادر ہونا، دوسرے محل کلام کا موجود ہونا۔ لہٰذا اگر کسی نابالغ یا مجنون کی جانب سے ایجاب کا صدور ہوا تو ایجاب صحیح نہ ہوگا۔ اسی لئے اگر بیع کا محل نہ پایا جائے مثلاً کسی آزاد کی بیع ہو تو یہاں محل نہیں پایا گیا اس لئے بیع درست نہ ہوگی۔ بہرحال بیع درست ہونے کے لئے دو امور ضروری ہیں۔ اول رکن کا موجود ہونا، دوسرے محل کا پایا جانا۔ اسلئے کہ ایجاب ان دونوں کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

اور انت طالق ان دخلت الدار والی صورت میں ایجاب کا رکن یعنی انت طالق اگرچہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اس لئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط رکاوٹ بنی ہوئی ہے اسلئے انت طالق یعنی ایجاب اپنے محل کے ساتھ متصل نہیں رہا اور ایجاب محل سے اتصال کے بغیر سبب نہیں ہو سکتا۔ اس لئے جو چیز شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ سبب نہیں ہوتی۔ اس لئے امام شافعیؒ کی جانب اس اصول کے تحت جو جزئیات منقول ہیں ان کے احکام برعکس ہو جائیں گے۔

یعنی طلاق اور عتق کو اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہوگا۔ اگر کسی نے اجنبیہ عورت سے "ان نکحتک فانت طالق" کہا، یا کسی دوسرے کے غلام سے کہا "ان ملکتک فانت حر" تو یہ کہنا درست ہوگا۔ اس لئے کہ تعلیق کے وقت ان دونوں میں سے کوئی موجود نہیں تھا اور جب تعلیق کے وقت یہ موجود نہ تھے تو ان محل کی ضرورت بھی نہ ہوگی۔ مگر جب نکاح

پایا گیا، یا ملک پائی گئی۔ تو اس وقت کے قول کے وارد ہونیکا محل پا یا گیا اسلئے انت طالق اپنے محل پر اور انت حر اپنے محل پر واقع ہو جائیں گے اور اس میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے۔ اور یہ کہا جائیگا کہ شوہر نے اپنی بیوی سے نکاح کے بعد انت طالق کہا ہے۔ اسی طرح مالک نے اپنے غلام سے انت حر کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں طلاق بھی واقع ہو جائیگی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔
شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ حانث ہونے سے پہلے اگر کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ ضائع ہو جائیگا کیونکہ قسم تو صرف پوری ہونے کے لئے منعقد ہوتی ہے۔ اور جب یمین حانث ہونیکے لئے منعقد نہیں ہوئی تو یمین حانث ہونیکا سبب کیسے ہوگی۔ اور یمین جب حنث کا سبب نہیں تو وہ وجوب کفارہ کا سبب بھی نہ ہوگی تو حانث ہونا کفارہ کے وجوب کا سبب ہوگا اور یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ سبب پر مسبب کا مقدم کرنا درست نہیں ہے اسلئے کفارہ خواہ بالمال ہو یا بالبدن حنث سے پہلے ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کر دیا تو شرعاً درست نہ ہوگا
قولہ وعندنا ان عدم الحکم الخ۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی بنا پر نہیں ہے بلکہ سبب کے پائے جانے کی بنا پر ہے۔ اس لئے یہ عدم شرعی عدم نہیں ہے بلکہ عدم اصلی ہے جس کو قیاس کے ذریعہ دوسرے کی جانب متعدی نہیں کیا جا سکتا۔
شارح علیہ الرحمہ نے کہا ہمارے اور شوافع کے درمیان اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم عدم شرط کیوجہ سے عدم شرعی ہے، اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم سبب کیوجہ سے عدم اصلی ہے۔ اس کے سوا احناف و شوافع کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ دونوں فریق اس پر متفق ہیں کہ جب شرط پائی جائے گی تب مشروط پایا جائے گا۔ اور شرط کے پائے جانے سے پہلے جو چیز شرط پر معلق کی گئی ہے وہ موجود نہیں ہوتی۔ لہذا جب کسی نے کہا انت طالق ان دخلت الدار تو گھر میں داخل ہونے کے بعد بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور گھر میں داخل ہونے سے پہلے دونوں فریق کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے دخول سے پہلے کوئی اور طلاق علیحدہ سے دیدی تو محل طلاق چونکہ موجود ہے اس لئے بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔
اس سے معلوم ہوا کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں میں داخل ہوتا ہے۔ اور وہ شرط سبب اور حکم دونوں کے وقوع سے مانع ہوتی ہے۔ کیونکہ تعلیقات جیسے طلاق اور عتاق وغیرہ از قبیل اسقاطات ہیں۔ اس لئے وہ تعلیق کو پوری طرح قبول کریں گی۔ اور پورے طور پر تعلیق کو قبول کرنیکا مطلب یہ ہے کہ سبب حکم اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوں۔ لہذا ثابت ہوا کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف بیع کا معاملہ ہے کہ شرط

خیار صرف حکم یعنی ملک پر داخل ہوتا ہے، سبب پر شرط خیار داخل نہیں ہوتی۔ کیونکہ بیع از قسم اثباتات ہے۔ کیونکہ بیع کے ذریعہ خریدار کو ملک ثابت ہوتی ہے اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ تعلیق کی وجہ سے بیع جوا اور قمار کے حکم میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جب بیع پر شرط خیار داخل ہوئی تو سبب کے لئے مانع نہ ہوگی، صرف حکم کیلئے مانع ہوگی۔ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ شرط خیار کے پائے جانے کی صورت میں بیع ناجائز ہو۔ جس طرح دوسری شرطوں کا حال ہے مگر اسلام نے شرط خیار کو ضرورت کی بناء پر جائز رکھا ہے اسلئے ضرورت کے بقدر ہی اس کا لحاظ کیا جائے گا اور صرف حکم کے واقع ہونے پر ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور سبب یعنی عقد بیع کے لئے مانع نہ ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے شرط خیار کو بیع کے حکم یعنی ثبوت ملک کے لئے مانع قرار دیا گیا ہے، اور نفس عقد بیع جو کہ سبب ہے حکم کا اس کے لئے شرط مانع نہیں ہے۔

وَقَدْ يُقَرَّرُ الاخْتِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ بِعُنْوَانٍ آخَرَ وَهُوَ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ الْكَلَامَ هُوَ الْجَزَاءُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ فَكَأَنَّهُ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي وَقْتِ دُخُولِكِ الدَّارَ فَيُفِيدُ الْعَدَمَ حِينَئِذٍ حَصْرَ الطَّلَاقِ فِيهِ وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَأَبُو حَنِيفَةَ يَقُولُ إِنَّ الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ كِلَاهُمَا بِمَنْزِلَةِ كَلَامٍ وَاحِدٍ يَدُلُّ عَلَى تَعْلِيقِ وُقُوعِ الطَّلَاقِ حِينَ الشَّرْطِ وَسَاكِتٌ عَنْ سَائِرِ التَّقَادِيرِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ الْمَعْقُولِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ جَوَابًا عَنِ الْوَصْفِ إِمَّا لِأَنَّ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ جَوَابٌ عَنْهُ وَإِمَّا لِوُضُوحِهِ وَشُهْرَتِهِ وَهُوَ أَنَّ لِلْوَصْفِ دَرَجَاتٍ ثَلٰثٌ أَدْنَاهَا أَنْ يَكُونَ اتِّفَاقِيًّا كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ وَأَوْسَطُهَا أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَأَعْلَاهَا أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ كَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالزَّانِي وَلَا شَكَّ لِانْتِفَاءِ الْعِلَّةِ فِي انْتِفَاءِ الْحُكْمِ فَمَا دُونَهُ أَوْلَى۔

ترجمہ

اور یہ اختلاف جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان ہے دوسرے طریقے سے بھی بیان کیا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام اصلی تو جزاء ہوتی ہے اور شرط اس کی قید ہوتی ہے۔ پس گویا کہنے والے نے انت طالق فی وقت دخولک الدار کہا ہے۔ لہٰذا یہ قید اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ طلاق اس میں منحصر ہو۔ اہل عربیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزاء دونوں مل کر بمنزلہ ایک ایسے کلام کے ہوتے ہیں جو کلام کہ شرط کے پائے جانے کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ ساری تقادیر

سے ساکت ہوتا ہے پس وہ حصر پر دلالت نہیں کرتا۔ اہل معقول کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور مصنفؒ نے
وصف کے بارے میں کوئی جواب ذکر نہیں کیا۔ یا تو اس وجہ سے کہ جو جواب شرط کا ہے وہی وصف
کا جواب ہے۔ یا اس وجہ سے کہ اس کا جواب واضح و مشہور ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وصف کے
تین درجے ہیں۔ درجۂ ادنیٰ اس کا یہ ہے کہ وصف محض اتفاقی ہو جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم
(اور تمہاری وہ ربیبائیں جو تمہاری گودوں میں ہوں)۔ اور اوسط درجہ کا وصف یہ ہے کہ وہ شرط
کے معنیٰ میں ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول من فتیاتکم المؤمنات (تمہاری مومنہ باندیاں) اس میں
مومنات فتیات کا وصف ہے۔ اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت کے معنیٰ میں ہو۔ جیسے
شریعت کا قول السارق، الزانی۔ اور انتفاء علت سے انتفاء حکم میں کوئی شک نہیں ہو۔ کیونکہ
حکم واحد کے لئے متعدد علتیں ہوا کرتی ہیں۔ جب اعلیٰ وصف کا یہ حال ہے تو ادنیٰ اور اوسط میں
بدرجۂ اولیٰ وصف سے انتفاء کا کوئی دخل اور اثر انتفاء حکم پر نہ ہوگا۔

تشریح

قولہ وقد تقرر الاختلاف الخ: مذکورہ بالا اختلاف احناف و شوافع کے درمیان
کی تقریر دوسرے عنوان اور دوسرے طریقہ سے بھی بیان کی جاتی ہے۔ امام شافعیؒ
کے نزدیک جملہ شرطیہ میں کلام اصل میں صرف جزاء کا نام ہے اور حکم بھی جزاء کے
اندر ہی پایا جاتا ہے۔ رہ گیا جہاں تک شرط کا تعلق ہے تو وہ بمنزلہ ظرف کے درجہ میں قید ہوا کرتی
ہے اس لئے ان دخلت الدار فانت طالق کے معنیٰ ہوں گے۔ انت طالق فی وقت دخولک الدار
یعنی تم گھر میں داخل ہونے کے وقت تم کو طلاق ہے۔ اس قید سے فائدہ یہ ہوگا کہ طلاق
اس پر منحصر ہوگی اور جب تک شرط نہ پائی جائے گی حکم بھی نہ پایا جائیگا۔ اہل عربیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔
اور حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے۔ جو
شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کے پائے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور دوسری تمام تقدیر
سے یہ کلام ساکت رہتا ہے لہٰذا کلام کے اس وقت میں حکم کے منحصر کرنے پر یہ دلالت نہیں کرتا۔
اہل معقول کا بھی یہی مذہب ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ احناف و شوافع کے درمیان شرط اور وصف دو چیزوں میں
اختلاف تھا مگر ان میں سے صرف شرط سے متعلق جواب دیا ہے اور وصف سے متعلق جواب سے
خاموشی اختیار فرمائی ہے۔

اس کی دو وجوہات ہیں۔ ۱۔ چونکہ امام شافعیؒ نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا ہے تو جو
جواب شرط سے متعلق ہوگا وہی وصف سے متعلق بھی ہو جائیگا۔

دوسری وجہ۔ چونکہ وصف سے متعلق جواب بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ اس لئے اس کو ذکر

نہیں فرمایا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کرنا ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ وصف کے تین درجے ہیں۔

اول درجہ یہ ہے کہ کلام کے اندر وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو۔ صرف عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو۔ جیسے آیت وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں حجور کی قید محض اتفاقی ہے۔ کیونکہ ربیبہ کا شوہر پر حرام ہے۔ جبکہ ربیبہ کی ماں کے ساتھ شوہر نے دخول کر لیا ہو۔ ربیبہ شوہر کی پرورش میں ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا حجور کا لفظ صرف عادت کے طور پر لایا گیا ہے۔ کیوں کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ ربیبہ شوہر کی تربیت میں ماں کے ساتھ رہتی ہے۔ حجور کا لفظ اس جگہ کسی کو خارج کرنے کیلئے نہیں لایا گیا ہے۔

وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "من فتیاتکم المؤمنات" مراد وہ باندیاں ہیں جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہوں۔

وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم میں اثر انداز ہو۔ جو علت کی شان ہے۔ جیسے الزانی میں صفت زنا پایا جاتا ہے مگر علت کے درجہ میں ہے۔ اسی طرح السارق میں وصف سرقہ پایا جاتا ہے جو علت ہے قطع ید کے لئے۔

اس باب میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی اسم مشتق پر عائد ہو تو سمجھنا چاہئے کہ اس صیغہ کا ماخذ اشتقاق یعنی مصدر اس حکم کی علت واقع ہے۔ شارح کہتے ہیں وصف کا اعلیٰ درجہ یعنی علت کے نہ پائے جانے سے حکم کے نہ پائے جانے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور علت کا انتفاء حکم کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے۔ کیوں کہ ممکن ہے اس حکم کے لئے کوئی دوسری علت ہو جو اس علت کے علاوہ ہو۔ اور جب وہ وصف جو علت کے درجہ میں ہے نہ پائے جانے سے حکم پر کوئی اثر نہیں واقع ہوتا تو وہ اوصاف جو صرف وصف ہوں یا صفت کا شعبہ ہوں، یا بطور عادت ان کو ظاہر کر دیا گیا ہو۔ کیونکر حکم میں مؤثر ہو سکتے ہیں۔

والمطلق محمول على المقيد هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسألة شرعية فالمطلق محمول على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي ولم نحمله منه انهما ان كانا في حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عندنا بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار فانها وردت

وَاحِدَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ثَلٰثُ اَحْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيرِ وَالصِّيَامِ وَالْاِطْعَامِ وَقُيِّدَ الْاَوَّلُ وَالثَّانِي بِقَوْلِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا وَلَمْ يُقَيَّدِ الْاِطْعَامُ بِهٖ فَالشَّافِعِيُّ يَحْمِلُ الْاِطْعَامَ عَلَى التَّحْرِيرِ وَالصِّيَامِ وَيُقَيِّدُهٗ بِقَوْلِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا اَيْضًا۔

ترجمہ

تیسری دلیل وجوہ فاسدہ کی یہ ہے کہ مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔ وجوہ فاسدہ کی یہ بھی قسم ہے۔ اور مطلق وہ ہے جو صرف ذات کو عارض ہو نہ کہ صفات کو نہ نفی میں اور نہ اثبات میں۔ اور مقید وہ ہے جو ذات کو مع صفت کے درپے ہوتا ہے۔ پس کسی مسئلہ شرعیہ میں مطلق اور مقید دونوں دو حادثوں میں ہوں۔ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر مطلق اور مقید دونوں ایک ہی حادثہ میں واقع ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مگر اس کی نظیر متن میں مذکور نہیں ہے۔ اور وہ کفارۂ ظہار والی آیت ہے۔ کیونکہ وہاں حادثہ ایک ہے جس میں تین احکام بیان کئے گئے ہیں تحریر رقبہ، صیام، اطعام اور آیت میں اول اور ثانی کو من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید کیا گیا ہے۔ اور تیسرے یعنی اطعام کو قید سے مقید نہیں کیا گیا۔ اور امام شافعیؒ اطعام کو تحریر رقبہ و صیام پر محمول فرماتے ہوئے اطعام کو بھی من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید کرتے ہیں۔

تشریح

قولہ وَالْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ الخ وجوہ فاسدہ کی تیسری وجہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔ مطلق صرف ذات پر اور مقید ذات مع صفت کے اوپر دلالت کرتا ہے۔ جیسے رقبہ اور رقبہ مومنہ میں سے رقبہ ذات عبد پر اور رقبہ مومنہ عبد مومن پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ فَاِذَا وَرَدَا فِي مَسْئَلَةٍ شَرْعِيَّةٍ الخ لہٰذا جب مطلق اور مقید دونوں کسی شرعی مسئلہ میں وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقید ہی مراد لیا جائے گا۔ اگرچہ مطلق اور مقید دونوں دو الگ الگ واقعات میں وارد ہوئے ہوں۔ اور اگر یہ دونوں کسی ایک واقعہ میں وارد ہوئے ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مثلاً وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهٖ وَتِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ اَلِيمٌ ۝
(اور وہ لوگ جو اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول سے رجوع کر لیتے ہیں تو ذمہ میں ایک غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے، تم کو اس سے نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ تمہارے عملوں

باخبر ہے۔ پس جو شخص (غلام) نہ پائے (یعنی غلام آزاد کرنے کی وسعت نہ ہو) تو پس دو مہینے کے مسلسل روزے رکھنا ہے جماع سے پہلے۔ پس جو شخص اس کی استطاعت نہ رکھے تو پس ساٹھ مسکینوں کا کھانا کھلانا ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ۔ یہ اللہ تعالیٰ کی حدود ہیں اور کافروں کیلئے دردناک عذاب ہوگا۔

مذکورہ آیت میں ظہار کا کفارہ ذکر کیا گیا ہے۔ واقعہ ایک ہے اور احکام اس میں تین مذکور ہیں۔ پہلے حکم کو اور دوسرے حکم یعنی غلام کو آزاد کرنا حکم اور ساٹھ دن روزے رکھنے کا حکم یہ دونوں من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید ہیں۔ اور تیسرا حکم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا بطور کفارہ ذکر فرمایا گیا مگر اس کو من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے بلکہ ویسے ہی مطلق ذکر کیا گیا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس تیسرے حکم کو بھی پہلے دونوں احکام پر محمول کرکے اطعام ستین مسکینا کو بھی مقید پر محمول کرکے من قبل ان یتماسا کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔ اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ کھانا کھلانے کے درمیان مظاہر اگر اس بیوی سے کہ جس سے اس نے ظہار کیا ہے جماع کرلے گا تو کھانے کا اعادہ لازم ہوگا۔

وَنَظِيرُ مَا وَرَدَ فِي حَادِثَتَيْنِ هُوَ قَوْلُهُ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ فَإِنَّ كَفَّارَةَ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَقَدْ وَرَدَ فِيهَا الْمُقَيَّدُ وَهُوَ قَوْلُهُ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَكَفَّارَةُ الظِّهَارِ وَالْيَمِينِ حَادِثَةٌ أُخْرَى وَقَدْ وَرَدَ فِيهَا الْمُطْلَقُ وَهُوَ قَوْلُهُ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ إِنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ مُرَادٌ فِيهِمَا لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوصِ فَكَأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً وَيُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا يَجُوزُ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءً عَلَى مَا مَضَى مِنْ أَصْلِهِ أَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ كِلَاهُمَا يُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فِي الْمَنْصُوصِ وَهُوَ عَدَمٌ شَرْعِيٌّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي كَوْنِهَا كَفَّارَةً وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ فِي نَظِيرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ وَعِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ لَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ وَهُوَ مَعْرُوفٌ۔

ترجمہ اور اس صورت کی نظیر جس میں دونوں (مطلق، مقید) دو حادثوں میں وارد ہوئے ہوں اس میں مصنف کا قول یہ ہے: مثل کفارۃ القتل وسائر الکفارات، جیسے کفارۂ قتل

اور دیگر تمام کفارات۔ اس لئے کہ کفارۂ قتل ایک حادثہ ہے جس میں حکم مقید وارد ہوا ہے اور وہ اس کا قول: فتحریر رقبۃ مؤمنۃ (پس مومن غلام کا آزاد کرنا) ہے۔ اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے جن میں حکم مطلق وارد ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے فتحریر رقبۃ۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مومنہ کی قید یہاں بھی مراد ہے کیونکہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتا ہے۔ لہٰذا وصف زائد بھی غیر موجودگی میں منصوص کے اندر حکم کی نفی کو ثابت کریگا۔ پس گویا کفارۂ قتل میں باری تعالیٰ نے فرمایا ہے فتحریر رقبۃ ان کانت مؤمنۃ۔ اور اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ اگر رقبہ مومنہ نہ ہو تو وہ کفارۂ قتل میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی سابقہ اصل کے پیش نظر یعنی یہ کہ شرط اور وصف دونوں حکم کی نفی کو واجب کرتے ہیں جب کہ دونوں نہ پائے جاتے ہوں۔ اور جب یہ قاعدہ منصوص میں ثابت ہو گیا اور وہ عدم شرعی ہے تو اسی پر تمام کفارات کو بھی بطریق قیاس محمول کر لیا جائے گا کیونکہ دوسرے کفارات نفس کفارہ ہونے میں کفارۂ منصوصہ سے مشترک ہیں۔ مصنفؒ کی آئندہ عبارت کا مطلب یہی ہے جس کو فرمایا: وفی نظیرہ من الکفارات لانہا جنس واحد۔ اور اس کی نظیر میں کفارات سے کیونکہ یہ اس کی نظیر ہیں اور بعض اصحاب شافعیؒ کے نزدیک اس کا حمل بطریق قیاس نہیں ہوگا اور یہی قول معروف و مشہور ہے۔

تشریح مطلق اور مقید دو الگ الگ واقعات میں مذکور ہوں مثلاً کفارۂ قتل کی سزا میں ارشاد فرمایا ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مؤمنۃ۔ (اور جو شخص کسی مومن کو خطأً قتل کردے تو ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہے)۔

اس آیت میں رقبہ (غلام) کو وصف ایمان کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ اور کفارۂ ظہار جس کا ذکر آیا ہے جیسے حق تعالیٰ شانہٗ کا ارشاد ہے فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا (پس ایک غلام کو آزاد کرنا ہے جماع سے پہلے)۔ اسی طرح قسم کے کفارہ کے سلسلہ میں ارشاد فرمایا گیا: او تحریر رقبۃ (یا غلام کا آزاد کرنا ہے)۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مومنہ کی قید جو قتل کے کفارہ میں مذکور ہے وہی قید ان دونوں کفارہ میں بھی ملحوظ رہے گی جن میں مومنہ کی قید نہیں۔ کیونکہ کفارۂ قتل میں ایک وصف زائد ہے یعنی ایمان کی قید کا اضافہ ہے۔ اور وصف قائم مقام شرط کے ہے۔ لہٰذا جس طرح شرط نہ پائے جانے سے مشروط یعنی حکم بھی نہیں پایا جاتا اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو گا۔

لہٰذا کفارۂ قتل میں آیت کے اندر صفت ایمان کو ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر غلام ہو مگر مومن غلام نہ ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ گویا آیت کا مطلب یہ ہوا فتحریر رقبۃ ان کانت مؤمنۃ (پس آزاد کرنا ہے ایک غلام کو اگر وہ مومن ہو) اور شرط اور وصف کے نہ پائے جانے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے۔

اور یہ نص میں وارد ہے یعنی کفارۂ قتل میں ثابت ہو گیا۔ جبکہ یہ عدم عدم شرعی ہے۔ لہٰذا قیاس کے ذریعہ دوسرے کفارات کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہو کہ مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا نہ کہ قیاس کرنے کی علت یہ ہے کہ کفارہ ہونے میں تمام کفارات شریک ہیں۔

قولہ وفی نظیرہا من الکفارات الخ دوسرے کفارات بھی اس کی نظیر ہیں کیونکہ کفارہ ہونے میں سب شریک ہیں مگر بعض شوافع کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے مگر قیاس کے طور پر محمول نہیں ہوتا۔

ثُمَّ اُعْتُرِضَ عَلَی الشَّافِعِیِّ بِاَنَّکُمْ کَمَا حَمَلْتُمُ الْیَمِیْنَ عَلَی الْقَتْلِ فِیْ حَقِّ قَیْدِ الْاِیْمَانِ فَیَنْبَغِیْ اَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَی الْیَمِیْنِ فِیْ حَقِّ اِطْعَامِ عَشَرَۃِ مَسَاکِیْنَ وَتُثْبِتُوْا فِیْہِ الطَّعَامَ اَیْضًا فَاَجَابَ عَنْہُ بِقَوْلِہٖ وَالطَّعَامُ فِی الْیَمِیْنِ لَمْ یَثْبُتْ فِی الْقَتْلِ لِاَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعَلَمِ وَہُوَ لَا یُوْجِبُ اِلَّا الْوُجُوْدَ اِذْ لَفْظُ عَشَرَۃِ مَسَاکِیْنَ وَسِتِّیْنَ عَلَمٌ مِنْ اَسْمَاءِ الْعَدَدِ وَہُوَ لَا یُوْجِبُ اِلَّا وُجُوْدَ الْحُکْمِ عِنْدَ وُجُوْدِہٖ وَلَا یَنْفِیْ عِنْدَ نَفْیِہٖ فَاِذَا لَمْ یُوْجِبِ النَّفْیَ فِی الْاَصْلِ وَہُوَ کَفَّارَۃُ الْیَمِیْنِ فَکَیْفَ یَتَعَدّٰی اِلَی الْفَرْعِ وَہُوَ کَفَّارَۃُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ فَاِنَّہٗ یُوْجِبُ النَّفْیَ عِنْدَ نَفْیِہٖ عَلٰی اَصْلِہٖ عَلٰی مَا مَہَّدْنَا وَاِنَّمَا قَیَّدَ الطَّعَامَ بِالْیَمِیْنِ لِاَنَّ طَعَامَ الظِّہَارِ وَہُوَ اِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْکِیْنًا ثَابِتٌ فِی الْقَتْلِ فِیْ رِوَایَۃٍ عَنِ الشَّافِعِیِّ عَلٰی مَا قِیْلَ۔

ترجمہ پھر امام شافعی رحمہ اللہ پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ تم جس طرح ایمان کے ساتھ مقید کرنے میں یمین کو قتل پر محمول کرتے ہو تو مناسب ہے کہ قتل کو یمین پر بھی محمول کرو دس مسکینوں کے کھانا کھلانے کے بارے میں اور کفارۂ قتل میں کھانا کھلانا بھی ثابت کرو۔ تو مصنف نے امام شافعی کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے: اور یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیونکہ اسم علم سے تفاوت ثابت ہے اور یہ صرف حکم وجود کا موجب ہے کیونکہ لفظ عشرۃ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ صرف یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے گا مگر اس کی نفی سے حکم منفی نہ ہوگا۔ پس جب اس قید نے اصل میں نفی کو واجب نہیں کیا اور وہ کفارۂ یمین ہے تو اس کی فرع کی جانب کیونکر متعدی کیا جا سکتا ہے اور وہ کفارۂ قتل ہے۔ بخلاف وصف کے کہ وہ اصل میں حکم کو منتفی کر دیتا ہے وصف کی نفی کے وقت جیسا کہ ہم تمہید میں بیان کر چکے ہیں۔ اور طعام کی قید کفارۂ یمین میں اس وجہ سے

ہے کہ ظہار کا طعام ہو کر ساٹھ مسکینوں کا ہے امام شافعیؒ کی ایک روایت میں ثابت ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔

تشریح اس جگہ سے امام شافعیؒ پر ایک اعتراض نقل کیا گیا ہے اس کے بعد اس کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تم نے کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل پر محمول کر کے کفارۂ یمین میں غلام کے ساتھ ایمان کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ قسم کے کفارہ میں جو غلام آزاد کیا جائے گا اس کا مومن ہونا ضروری ہے۔ تو ہم بھی اے شوافع تم کو دعوت دیتے ہیں کہ کھانا کھلانے والے کفارہ میں کفارۂ قتل کو کفارۂ یمین پر محمول کرو۔ اور جس طرح دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کفارۂ یمین میں کافی ہے اسی طرح قتل کے کفارہ میں دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کافی ہونا چاہئے حالانکہ وہ تمہارے نزدیک بھی کافی نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب مصنفؒ نے یوں دیا ہے کہ کفارۂ یمین میں جو حصہ ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ کفارۂ قتل اور کفارۂ یمین کے درمیان اسم عدد کے ذریعہ فرق بیان کیا ہے، اور اسم علم صرف حکم کے وجود کو ثابت کرتا ہے اسی وجہ سے کہ عشرۃ مساکین میں اسم عدد ہے اور یہ اسم علم بھی ہے۔ یہ جب پایا جائے گا تو کفارۂ یمین کو ثابت کریگا۔ اور اگر یہ کفارہ نہ پایا جائے تو اس سے کفارۂ یمین کی نفی نہیں ہو جائے گی۔ یعنی دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینے سے کفارۂ یمین ادا ہو جاتا ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینے سے کفارۂ یمین بھی منتفی ہو جائے کیونکہ ممکن ہے قسم کھانے والا دس مسکینوں کو کپڑا پہنا دے یا غلام کو آزاد کر دے۔ معلوم ہوا عشرۃ مساکین کے الفاظ کی نفی سے کفارۂ یمین منتفی نہیں ہوا بلکہ کپڑے دیکر یا غلام آزاد کر کے اس کفارہ کو ادا کر دیا گیا۔ اس لئے جب اصل میں یعنی کفارۂ یمین میں دس مسکینوں کو کھانا کھلانے سے حکم یعنی کفارۂ یمین منتفی نہیں ہوتا تو جو اس کی فرع ہے یعنی کفارۂ قتل اس میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانے سے کفارۂ قتل بھی منتفی ہو جائے

اس کے برخلاف مومنہ کی قید کا حال تھا۔ وہ اپنی تعیین کے مطابق اپنے وجود کے وقت وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے۔

قولہ الاتریٰ قید الطعام بالیمین الخ مصنفؒ نے طعام کو یمین کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا کفارۂ قتل میں امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو ظہار کے کفارہ میں طعام کے ذریعہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض وارد کرنا کیوں کر صحیح اور درست ہو سکتا ہے۔

وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كانا في حادثة واحدة لإمكان العمل بهما إذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والإطعام أعم من أن يكون قبل التماس أو بعده وإذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادثتين بالطريق الأولى فيحكم في القتل بإعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره بإعتاق رقبة أعم إلا أن يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة أيام فإن قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة أيام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق العمل فيجب هنا أن يقيد قراءة العامة أيضا بالتتابع لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه والشافعي إنما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع أنه قاعدة مستمرة له لأنه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة أو آحادا والمثال المتفق على قبوله هو قوله للأعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين۔

ترجمہ — اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا اگرچہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں پر عمل کیا جا سکے۔ کیونکہ دونوں کے درمیان تضاد نہیں پایا جاتا ہے اور نہ منافات۔ لہٰذا کفارۂ ظہار میں صیام اور تحریر دونوں جماع سے پہلے ہوں گے اور اطعام عام ہے قبل تماس بھی ہو سکتا ہے اور بعد تماس بھی۔ اور جب ایک ہی واقعہ اور حادثہ میں ایسا ہے کہ مطلق کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی قید کے ساتھ عمل کیا جا سکتا ہے تو اگر دونوں دو مختلف حادثوں میں پائے جاتے ہوں تو بدرجۂ اولیٰ دونوں پر الگ الگ عمل کیا جائیگا۔ پس کفارۂ قتل میں رقبۂ مومنہ کا حکم دیا جائے گا اور اس کے علاوہ میں مطلق رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ وہ دونوں ایک حکم میں مذکور ہوں جیسے کفارۂ یمین کا روزہ اللہ تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام میں۔ پس اس آیت میں ایک قراءت عام اور مطلق ہے یعنی ایام مطلق ہے مگر حضرت ابن مسعودؓ کی قراءت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات (تین پے درپے روزے رکھنا) یعنی ایام تتابع کی قید سے مقید ہے۔ اور دو قراءتیں عمل میں دو آیتوں کے قائم مقام ہیں پس واجب ہے کہ قراءت عامہ کو بھی تتابع کی قید سے مقید کیا جائے کیونکہ حکم یعنی صوم دو متضاد صفتوں کو قبول نہیں کرتا۔ پس جس وقت اس کی تقیید ثابت ہو جائے

گی اس وقت اس کا اطلاق باطل ہو جائیگا اور امام شافعیؒ نے اس مطلق کو مقید پر کیوں نہیں فرمایا باوجودیکہ ان کا قاعدہ مشترک دلیل ہے کیونکہ وہ قرأۃ غیر متواترہ مشہورہ یا قرأۃ واحد پر عمل نہیں کرتے۔ لہٰذا ایسی مثال جس پر ان کا اتفاق ہو وہ نبی کریمؐ کا قول ہے کہ آپ نے اعرابی سے جس نے اپنی بیوی سے رمضان میں دن کے اوقات میں قصداً جماع کر لیا تھا۔ آپ نے فرمایا فصم شہرین (دو ماہ کے روزے رکھو) اور دوسری روایت میں ہے فصم شہرین متتابعین (دو ماہ کے مسلسل روزے رکھو)

تشریح

مطلق اور مقید میں احناف کا مسلک: ہمارے احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اگرچہ دونوں ایک ہی واقعہ میں ذکر کیے گئے ہوں۔ کیونکہ ان دونوں کے درمیان منافات و تضاد نہیں اسلئے دونوں پر عمل کیا جا سکتا ہے اور مطلق و مقید میں سے ہر ایک پر جب عمل کرنا ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

اسلئے مذکورہ بالا کفارہ یعنی کفارۂ ظہار میں غلام کو آزاد کرنا جماع سے پہلے ضروری ہوگا۔ اور دوسرا کفارہ یعنی روزہ رکھنا یہ بھی جماع سے پہلے ضروری ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں من قبل ان یتماسا کی قید لگی ہوئی ہے۔ اور تیسرا کفارہ یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا اس میں جماع سے پہلے کھلانے کی قید نہیں ہے اسلئے مبتلیٰ بہ کو اختیار ہے کہ وہ کھانا کھلانے کے درمیان جماع کرے یا بعد میں جماع کرے۔ کیونکہ کھانا کھلانے کا کفارہ مطلق ہے اس لئے اس کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔

اور جب ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا تو اگر یہ دونوں دو الگ الگ واقعہ میں مذکور ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔ جیسے نص میں قتل کا کفارہ مومن غلام کا آزاد کرنا ہے یعنی غلام مومن کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اور دوسرے کفاروں میں جیسے کفارۂ ظہار اور کفارۂ قسم میں غلام مطلق کا ذکر ہے یعنی مطلق غلام کا آزاد کرنا کفارہ ہے تو یہ دونوں الگ الگ دو حادثوں میں ہیں۔ لہٰذا مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ غلام مومن ہو یا کافر ہو۔

اور مطلق و مقید دونوں اگر ایک واقعہ اور ایک ہی حکم میں مذکور ہوں تو احناف کے نزدیک ایسے مطلق کو مقید پر محمول کریں گے۔ جیسے حق تعالیٰ کا قول فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام یعنی ثلاثۃ ایام قراءت متواترہ میں متتابعات کی قید نہیں ہے جبکہ قرأۃ غیر متواترہ یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں متتابعات کی قید مذکور ہے۔ یہ اگرچہ ایک ہی آیت ہے

مگر چونکہ قراءتیں دو ہو گئیں اسلئے فقہاء نے اس ایک آیت کو مختلف قراءتوں کی وجہ سے دو آیتیں مان لیا ہے ان میں سے ایک آیت متتابعات کی قید کے ساتھ مقید ہے اور دوسری مطلق ہے، دونوں میں تناقض واقع ہو گیا اسلئے رفع تعارض کے لئے اس جگہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہو گیا ہے لہٰذا تاویل یہ کی جائیگی کہ جس طرح ابن مسعودؓ کی قراءت میں متتابعات کی قید ہے۔ قراءۃ عامہ متواترہ بھی اس قید کے ساتھ مقید ہے۔ کیونکہ روزہ کا حکم مطلق بھی ہو اور مقید بھی ہو اور ان دونوں متضاد صفات کا روزہ متحمل نہیں ہے اس لئے کہ جب تتابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا ثابت ہو جائیگا تو مطلق کا حکم باطل ہو جائیگا ورنہ دو متضاد احکام کا اجتماع لازم آئے گا۔

امام شافعیؒ جن کا اصول یہی پہلے شدہ ہے کہ ان کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک مذکورہ مسئلے میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک غیر متواترہ قراءت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ قراءۃ مشہورہ ہو یا قراءۃ خبر واحد کے درجہ کی ہو۔ ان کے نزدیک قراءۃ غیر متواترہ قرآن کا جزو نہیں ، نہ ہی سنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں قراءۃ غیر متواترہ جزو ہو سکتی ہے۔ کیونکہ غیر متواترہ کو قرآن مجید کے طریق پر نقل کیا گیا ہے نہ حدیث کے طریق پر نقل کیا گیا ہے۔ لہٰذا کفارہ یمین میں ان کے نزدیک کفارہ صوم متتابعات کی قید کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔ بلکہ تین روزے چاہے جس طرح رکھ لئے جائیں کافی ہو جائیں گے، غیر متواتر رکھے یا الگ الگ متفرق طور پر رکھنے سے کفارہ ادا ہو جائیگا۔ لہٰذا یہ مثال مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال شوافع کے نزدیک نہ بنے گی، احناف کے نزدیک مثال ہو جائے گی۔

احناف و شوافع کی متفقہ مثال :- جس میں مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا ہو وہ حدیث ہے جس میں ایک صحابی اعرابی نے روزہ کی حالت میں ماہ رمضان میں دن کے اندر اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنے کا اقرار حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا، تو اس کے کفارہ میں آنحضورؐ نے فرمایا صُم شہرین۔ اور دوسری جگہ روایت ہے جس میں متتابعین کی قید کا اضافہ موجود ہے۔

وحينئذٍ يرد علينا أنكم إذا قررتم أنه إنما يجب الحمل بالحكم في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي قوله أدّوا عن كل حر وعبد وقوله أدّوا عن كل حر وعبد من المسلمين فينبغي أن يحمل المطلق على المقيد أو

الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو اداء الصاع اجاب بقوله وفي صدقة الفطر يجري النصان في السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم المتضاد واما اذا وردا في الاسباب او الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده والحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما يجب الحمل بالاتفاق وفي ما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح۔

ترجمہ اور اس وقت ہمارے اوپر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اے احناف جب تم نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ حادثہ واحد اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر حمل کیا جاتا ہے تو مناسب ہے کہ دو حدیثوں میں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرو۔ دونوں حدیثیں یہ ہیں۔ حضور نے فرمایا ادوا عن کل حر وعبد اور دوسری حدیث میں آپ نے ارشاد فرمایا ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین اول میں عبد مطلق ہے اور ثانی میں المسلمین کے ساتھ مقید ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے کیونکہ حادثہ واحدہ ہے اور وہ ہے صدقۂ فطر کی ادائیگی اور حکم بھی ایک ہے اور وہ ہے ایک صاع یا نصف صاع۔ تو مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرمایا وفی صدقۃ الفطر یجری النصان الخ صدقۂ فطر میں جو دو نص وارد ہیں وہ اسباب کے اندر ہیں اور اسباب میں تضاد اور تزاحم نہیں ہوا کرتا ہے لہٰذا وہاں دونوں کا اجتماع واجب ہوا۔ مطلب یہ ہے کہ ہم نے مطلق کو مقید پر حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں حمل نہیں کیا۔ حمل تو اس وقت لازم آتا جب دونوں حدیثیں متضاد حکم میں وارد ہوتیں مگر جب دونوں نص اسباب اور شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور نہ ہی کوئی تضاد ہے پس ممکن ہے کہ مطلق سبب ہے اطلاق کی وجہ سے ہو اور مقید اپنی تقیید کی وجہ سے ہو۔ پس حاصل یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں حمل بالاتفاق واجب ہے اور ان دونوں کے متعدد ہونے کی صورت میں بالاتفاق واجب نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں اختلاف ہے۔ اس کی مزید تحقیق توضیح میں موجود ہے۔

تشریح **احناف پر ایک اعتراض**:۔ مذکورہ عبارت میں مصنف نے ایک اعتراض نقل کیا ہے جو احناف پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اے احناف تم نے ایک حادثہ میں اور ایک حکم میں مطلق اور مقید جب مذکور

ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ضروری اور واجب ہے۔

لہٰذا فرمانِ رسول ادوا عن کل حر وعبد اور حدیث ادوا عن کل حر وعبد من المومنین میں بھی مناسب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے۔ اس لئے کہ دونوں روایتوں میں واقعہ ایک ہے۔ اور حکم بھی ایک ہے یعنی صدقۂ فطر کا ادا کرنا۔ حدیث اول میں مطلق عبد کا ذکر ہے اور دوسری روایت میں عبد کے ساتھ من المسلمین کی قید ہے۔ پہلی حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ غلام عام ہے مسلم ہو یا غیر مسلم کی جانب سے صدقۂ فطر کو ادا کرنا واجب ہے۔ اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۂ فطر صرف عبد مسلم کی جانب سے ادا کرنے کا حکم ہے۔

احناف کے نزدیک کافر غلام کی جانب سے بھی مولیٰ پر صدقۂ فطر واجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ احناف نے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے جبکہ حادثہ اور حکم دونوں ایک ہیں اس لئے محمول کرنا چاہئے تھا۔

جواب:- احناف کی جانب سے اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب میں جو دو حدیثیں وارد ہوئی ہیں وہ اسباب کے سلسلے میں ہیں اور اسباب میں مزاحمت نہیں ہوتی اور نہ ہی تضاد، اس لئے کہ شئ واحد کے متعدد اور مختلف اسباب کا ہونا ممکن ہے اس لئے دونوں روایتوں پر عمل کرنا ضروری ہے۔

معلوم ہوا کہ اطلاق وتقیید اسباب اور شرائط میں واقع ہوں تو چونکہ شئ واحد کے اسباب متعدد اور مختلف ہو سکتے ہیں اور شرطیں بھی۔ اس لئے وہاں مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنا اس وقت واجب ہے جب مطلق نص اور مقید نص دونوں کسی ایک حکم متضاد میں وارد ہوں۔ اور اگر اسباب و شرائط میں مطلق و مقید پائے جائیں تو اس میں کوئی تضاد نہیں ہے نہ کوئی حرج ہے۔ دونوں پر الگ الگ عمل کر لیا جائے گا۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مذکورہ بالا مسئلہ صدقۂ فطر میں وجوب کا سبب افراد ہیں۔ اور افراد پہلی حدیث میں مطلق ہیں۔ اور دوسری حدیث میں مؤمن کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ صدقۂ فطر کے وجوب کا سبب ہوگا، اسی طرح مقید اپنی قید کے ساتھ صدقۂ فطر کے وجوب کا سبب ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا اس کی مزید تحقیق توضیح میں ملاحظہ فرمائیں۔ صاحب حاشیہ نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے۔ نص مطلق اور نص مقید کے ورود کی متعدد صورتیں ہیں۔

(۱) دونوں حکم کے بجائے اسباب میں وارد ہوں۔ (۲) مطلق اور مقید ایک حادثہ اور ایک حکم میں پائے جائیں۔ (۳) حکم تو ایک ہو مگر حوادث دو ہوں۔ (۴) حادثہ ایک ہو مگر دو احکام مختلف

ترجمہ پھر مصنفؒ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب شروع فرمایا چنانچہ کہا کہ ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنے میں ہے کیونکہ وصف کبھی اتفاقی ہوتی ہے اور کبھی علت کے معنے میں ہوتی ہے اور کبھی کشف کے لئے یا مدح و ذم کیلئے ہوتی ہے۔ مثال وصف اتفاقی وربائبکم اللاتی فی حجورکم۔ وصف بمعنی علت جیسے السارق، الزانی۔ کشف جیسے الجسم الطویل العریض العمیق۔ مدح کی مثال جیسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ یا ذم جیسے الشیطان الرجیم۔ اور اگر قید شرط کے معنے میں ہو تب بھی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شرط حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اس وجہ سے کہ متنازع فیہ شرط نحوی ہے جس میں ادوات (حروف) شرط داخل ہوتے ہیں اور ان کی نفی کا حکم کی نفی میں کوئی اثر اور دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی نفی اصلی ہے شرعی نہیں جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر یہ بھی ہو تو پھر اس قید سے اس کے غیر پر استدلال کرنا صحیح ہوگا۔ اگر حالات صحیح ہو حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے یعنی اصل منصوص میں اگرچہ حکم کی نفی بھی تسلیم کر لیں لیکن یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ منصوص اور مسکوت عنہ کے درمیان مساوات پائی جاتی ہے تاکہ مسکوت عنہ کو منصوص پر حمل کیا جاسکے۔ در قتل تو اعظم کبائر میں سے ہے لہٰذا یہ ممکن ہے کہ کفارہ میں رقبہ مومنہ کی قید لگادی جائے۔ بخلاف کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کے کیونکہ یہ صغیرہ ہیں ان میں تلافی مطلق رقبہ سے کی جا سکتی ہے عام اس سے کہ رقبہ مومنہ ہو یا کافرہ اور نیز تقسیم بھی دونوں کی مختلف ہے کیونکہ قتل میں اولاً تحریر رقبہ کا حکم لگایا گیا پھر اس کے بعد دو مہینوں کے روزوں کا۔ اور ظہار میں اولاً تحریر کا حکم لگایا گیا پھر دو مہینے کے روزے کا اس کے بعد ساٹھ مسکینوں کے کھانا کھلانے کا۔ اور کفارۂ یمین میں پہلے تو مبتلا بہ کو دس مسکینوں کو کھانا کھلانے یا ان کو کپڑا دینے یا ایک غلام آزاد کرنے کے درمیان اختیار دیا گیا۔ پھر اگر ان تینوں میں سے کوئی نہ کر سکے تو تین دن کے روزے رکھے۔ پس اللہ تبارک وتعالیٰ نے بندوں کے مصالح اور حکم کو اچھی طرح جانتے ہیں، ہر جنایت کے بارے میں اس کے حسب حال جو چاہا حکم نازل فرمایا لہٰذا ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ہم ان میں سے کسی میں تعرض کریں اور ایک نص کو دوسری نص پر اطلاق وتقیید کے لحاظ سے محمول کریں۔ کیونکہ اس صورت میں ان اسرار اور رموز کی تضییع لازم آتی ہے جو حق تعالیٰ نے ان میں ودیعت فرمایا ہے۔

تشریح ایمان کی قید کو امام شافعیؒ شرط کے معنے میں لیتے ہیں۔ پھر اس کے بعد شرط کا قانون اس پر جاری کرتے ہیں کہ اذا فات الشرط فات المشروط۔ یعنی جب شرط نہ پائی جائے گی تو حکم بھی نہ پایا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے استدلال کی یہ تیسری وجہ ہے۔ جس کو فاضل مصنفؒ نے وجوہ فاسدہ میں شمار کیا ہے۔

ماتن نے اس استدلال کے جواب میں فرمایا لا نسلم ان القید بمعنے الشرط کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ ایمان کی قید تحریر رقبۃ مومنۃ میں شرط کے معنے میں ہے اس لئے آپ نے وصف کو شرط کے معنے میں لینے کی کوشش کی ہے۔ وصف کلی طور پر شرط کے لئے آتا تو ایک وجہ جواز کی ہوتی مگر وصف کبھی اتفاقی بھی ہوتا ہے جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں حجور زوج کی قید اتفاقی ہے۔ اور کبھی علت کے معنے میں ہوتا ہے۔ جیسے السارق والسارقۃ میں سرقہ کی قید اور الزانیۃ والزانی میں زنا کی قید برائے علت ہے۔ اور کبھی انکشاف حقیقت کیلئے یعنی صفت کاشفہ ہوتا ہے۔ جیسے الجسم الطویل العریض۔ کبھی وصف کو لاکر مدح بیان کی جاتی ہے۔ جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم اور کبھی مذمت بیان کی جاتی ہے۔ جیسے الشیطان الرجیم۔ ان احتمالات کے موجود ہوتے ہوئے علی الاطلاق وصف کو شرط کے معنے میں لے لینا صحیح نہیں ہے۔

قولہ ولئن کان فلا نسلم ان یوجب النفی الخ۔ اور اگر اس کو تسلیم بھی کرلیا جائے کہ وصف کی قید شرط کیلئے آئی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی نفی سے حکم کی نفی لازم آتی ہے۔ اس وجہ سے جس وصف کو یہاں شرط کے معنے لیا جا رہا ہے وہ شرط نحوی ہے جس میں اول تو حروف شرط داخل ہوتے ہیں۔ اور نحوی شرط کی نفی سے حکم کے منتفی ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی نفی اصلی ہے نفی شرعی نہیں ہے جیسا کہ ہم اس کی تفصیل پہلے بیان کرچکے ہیں۔ مصنف نے فرمایا اگر ہم یہ بات مان لیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہوجاتی ہے تو مقید سے مطلق پر استدلال کرنا اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جب یہ ثابت ہوجائے کہ جنایات میں مساوات اور یکسانیت ہے حالانکہ جرائم میں یکسانیت نہیں ہوتی۔ اس لئے مثال کے طور پر قتل سب سے بڑا گناہ ہے۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ اگر ہم اس کو تسلیم بھی کرلیتے ہیں کہ قتل کے کفارہ میں غلام کے ساتھ ایمان کی قید ہے۔ اس کی نفی سے حکم کی نفی ہوجائے گی۔ یعنی غیر مومن غلام کا آزاد کرنا کفارہ کی ادائیگی میں شمار نہیں کیا جائے گا تو اس کے باوجود اس قید سے کفارۂ ظہار اور کفارۂ قسم کی جانب متعدی نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ کفارۂ قتل اور کفارۂ ظہار و کفارۂ قسم کے درمیان مساوات نہیں ہے اور نہ ہی مماثلت پائی جاتی ہے۔ جب ان کے درمیان مساوات نہیں ہے تو جہاں ایمان کی قید موجود نہیں بلکہ مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے یعنی ظہار اور یمین کے کفارہ کو کفارۂ قتل پر محمول نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں قسم کو ایک دوسرے پر محمول کرنے کے لئے مماثلت اور مساوات ضروری ہے۔

لہٰذا قتل چونکہ بڑا گناہ اور جرم عظیم ہے اس کے کفارہ میں مومن غلام کی قید لگانا ممکن ہے تاکہ

مجرم پر جو تنگی اور پریشانی لاحق ہو اور زائد قیمت اس کو ادا کرنا پڑے ۔ اس لئے کہ جرم کے غلیظ ہونے سے کفارہ میں بھی غلاظت آسکتی ہے۔ اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین دونوں اس درجہ غلیظ ہیں اور نہ اتنے عظیم ترین ہی کہے جا سکتے ہیں بلکہ مقابۃً یہ قتل سے بہت ہی چھوٹے گناہ ہیں اسی لئے انکی تلافی کے لئے سزا بھی شریعت نے ہلکی ہی مقرر کی ہے یعنی غلام کا آزاد کرنا جس میں کوئی قید ملحوظ نہیں بلکہ جو غلام بھی میسر آجائے وہی اس کفارہ میں ادا کرنے کے لئے کافی ہوگا۔

ایک اعتراض:۔ کفارہ تو قتل خطاء میں واجب کیا گیا ہے، قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں کیا گیا ہے جب کہ قتل خطاء گناہ کبیرہ نہیں ہے۔ تو مصنف نے اس کو اعظم کبائر (بڑا گناہ) کیسے کہا۔

جواب:۔ یہ اعتراض تو از قبیل جواب الزامی ہے۔ گویا شوافع کو یہ جواب دیا گیا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد بڑا گناہ ہے۔

ایک کفارہ کو دوسرے کفارہ پر محمول نہ کرنے کا دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کفارۂ قتل جس میں رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید ہے۔ اور کفارۂ ظہار و کفارۂ یمین میں رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تعبیر الگ ہے۔ کیونکہ قتل کے کفارہ میں پہلے غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا۔ اس کے برخلاف کفارۂ ظہار میں پہلے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اس کے بعد ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا ہے۔

اسی طرح کفارۂ یمین کو لیجئے۔ اول تو تین قسم کے کفارات کے درمیان بندے کو اختیار دیدیا گیا۔ اولاً قسم میں حانث ہونے پر دس مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ ثانیاً دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا۔ تیسرے غلام آزاد کرنا۔ پھر اگر ان تین میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو صرف تین دن کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

حق تعالیٰ شانہٗ اپنے بندوں کے حالات و مصالح سے اچھی طرح واقف ہیں اس لئے ہر گناہ کا حکم اس کے مطابق ہی لگایا ہے۔ اس لئے باری تعالیٰ کے مقرر کردہ اور تجویز کردہ پر ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ہم اس میں کوئی کمی بیشی کر دیں۔ یا ایک کے اطلاق کو دوسرے کی قید پر محمول کریں۔ یا حکم باری تعالیٰ میں کوئی تعارض کریں۔ ایسا کرنے سے باری تعالیٰ کی حکمتیں اور رموز ضائع ہو جائیں گے۔ جن کے تحت حق تعالیٰ نے ہر ایک کی سزا الگ الگ مقرر فرمائی ہے حاصل یہ نکلا کہ ظہار اور یمین دونوں کے کفارہ میں مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کو مطلق رکھیں۔ اور قتل کے کفارہ میں رقبہ مومنہ کی قید ہے اس کے مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں کیونکہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

وَأَمَّا قَيْدُ الْإِسَامَةِ وَالْعَدَالَةِ فَلَمْ يُوجِبِ النَّفْيَ جَوَابٌ عَمَّا يَرِدُ عَلَيْنَا مِنَ الْخَصْمِ
وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِذَا وَرَدَ الْإِطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ لَا يُحْمَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ
وَهٰهُنَا قَدْ وَرَدَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ السَّائِمَةِ
شَاةٌ فِي الْأَسْبَابِ لِأَنَّ الْإِبِلَ سَبَبُ الزَّكٰوةِ وَالْأَوَّلُ مُطْلَقٌ وَالثَّانِي مُقَيَّدٌ بِالْإِسَامَةِ
وَقَدْ حَمَلْتُمُ الْمُطْلَقَ هٰهُنَا عَلَى الْمُقَيَّدِ حَتّٰى قُلْتُمْ لَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ فِي غَيْرِ السَّائِمَةِ
وَأَيْضًا قُلْتُمْ إِذَا كَانَتِ الْحَادِثَةُ مُخْتَلِفَةً لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَقَدْ حَمَلْتُمْ
قَوْلَهُ تَعَالٰى وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ عَلٰى قَوْلِهِ تَعَالٰى وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ
عَدْلٍ مِنْكُمْ حَتّٰى شَرَطْتُمُ الْعَدَالَةَ فِي الْإِشْهَادِ مُطْلَقًا مَعَ أَنَّ الْأَوَّلَ وَارِدٌ
فِي مُدَايَنَةِ الدَّيْنِ وَالثَّانِي فِي بَابِ الرَّجْعَةِ فِي الطَّلَاقِ فَأَجَابَ أَنَّ قَيْدَ الْإِسَامَةِ
فِي الْمَسْئَلَةِ الْأُوْلٰى وَقَيْدَ الْعَدَالَةِ فِي الْمَسْئَلَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يُوجِبِ النَّفْيَ عِنْدَنَا
كَمَا فَهِمْتُمْ لٰكِنَّ السُّنَّةَ الْمَعْرُوفَةَ فِي إِبْطَالِ الزَّكٰوةِ عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ
أَوْجَبَتْ نَسْخَ الْإِطْلَاقِ يَعْنِي إِنَّمَا عَمِلْنَا فِي الْمَسْئَلَةِ الْأُوْلٰى بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ
الدَّالَّةِ عَلَى نَفْيِ الزَّكٰوةِ عَنْ غَيْرِ السَّائِمَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ لَا زَكٰوةَ فِي الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ
وَالْعَلُوفَةِ لِأَنَّ هٰذِهِ الثَّلٰثَةَ كُلَّهَا غَيْرُ السَّائِمَةِ وَمَا عَمِلْنَا بِحَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ.

وَالْأَمْرُ بِالتَّثَبُّتِ فِي نَبَإِ الْفَاسِقِ أَوْجَبَ نَسْخَ الْإِطْلَاقِ يَعْنِي هٰكَذَا إِنَّمَا عَمِلْنَا فِي الْمَسْئَلَةِ
الثَّانِيَةِ بِالنَّصِّ الثَّالِثِ الْوَارِدِ فِي بَابِ التَّثَبُّتِ فِي نَبَإِ الْفَاسِقِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا فَلَمَّا كَانَ خَبَرُ الْفَاسِقِ وَاجِبَ التَّوَقُّفِ فَلَا
جَرَمَ شَرَطْنَا الْعَدَالَةَ فِي الْمُخْبِرِ وَمَا عَمِلْنَا بِحَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ.

ترجمہ

اور بہرحال اسامہ اور عدالت کی قید تو یہ مسکوت کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے۔ یہ دو اعتراضوں
کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ جب تم نے کہا ہے کہ اطلاق اور تقیید
سبب میں وارد ہوں تو ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں اسباب میں ایسا پایا جا رہا ہے
کیونکہ حدیث میں ہے خمس من الابل شاۃ (پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے) اور دوسری حدیث
میں ہے خمس من الابل السائمۃ شاۃ (پانچ اونٹوں میں جو سائمہ ہوں ایک بکری ہے) کیونکہ
ابل زکوۃ کا سبب ہے۔ اول مطلق اور ثانی اسامہ (جنگل میں چر کر زندگی گذارنا) کے ساتھ
مقید ہے۔ تم نے یہاں پر مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے یہاں تک کہ تم قائل ہو کہ غیر سائمہ میں
زکوۃ واجب نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نیز تم نے کہا ہے کہ جب حادثہ مختلف اور

متعدد ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا - حالانکہ تم نے محمول کیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول واستشہدوا شہیدین من رجالکم (اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ بنالو) اس قول کو تم نے اللہ تعالیٰ کے قول واشہدوا ذوی عدل منکم (اور دو عادل آدمیوں کو اپنے میں سے گواہ بنالو) پر محمول کیا ہے یہاں تک کہ تم نے شہادت دینے میں مطلقاً عدالت کی شرط لگائی ہے - حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اول آیت دَین (قرض) کے حادثہ میں نازل ہوئی ہے اور ثانی مسئلہ طلاق میں رجعت کے باب میں نازل ہوئی ہے - تو مصنفؒ نے جواب میں فرمایا کہ مسئلہ اولیٰ میں اسامہ کی قید اور مسئلہ ثانیہ میں عدالت کی قید ما عدا کی نفی کو واجب نہیں کرتی جیسا کہ تم نے سمجھ لیا ہے - البتہ وہ سنت جو زکوٰۃ کو عوامل و حوامل سے باطل کر دینے میں مشہور ہے اس نے اطلاق کے نسخ کو ثابت کر دیا ہے - یعنی ہم نے مسئلہ اولیٰ میں تیسری حدیث پر عمل کیا ہے جو غیر سائمہ پر زکوٰۃ کی نفی کرتی ہے - اور آنحضورؐ کا قول ہے لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ (ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو کھیتی کے کام آتے ہوں اور جو بوجھ لادنے کے کام آتے ہوں اور جو محض چارہ کھاتے ہوں) کیونکہ یہ تینوں قسم کے جانور سائمہ نہیں ہیں - ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا کام نہیں کیا ہے - اور فاسق کی خبر میں توقف و تحقیق کا حکم اطلاق کے نسخ کا موجب ہوا ہے یعنی اس طرح ہم نے دوسرے مسئلہ میں بھی ایک تیسری نص پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر کے جانچ پڑتال تحقیق و تفتیش کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "یا ایہا الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا" (اے ایمان والو اگر فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم توقف و تحقیق سے کام لو) پس جب فاسق کی خبر واجب التوقف ہے تو لا محالہ خبر میں عدالت کی شرط لگائی جائے گی اور ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا کام نہیں کیا ہے -

تشریح

قولہ فاما قید الاسامۃ الخ - یہاں احناف پر دو اعتراض وارد کئے گئے ہیں - ماتن نے ان دونوں کو ذکر کر کے احناف کا جواب بھی تحریر فرمایا ہے - اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مطلق اور مقید جب سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے - حالانکہ ہم اس کے خلاف پاتے ہیں - ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید دونوں اسباب میں داخل ہیں - اور احناف نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے - مثلاً حدیث میں ہے فی خمس من الابل شاۃ (ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری زکوٰۃ ہے) دوسری حدیث ہے فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ (ہر پانچ سائمہ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے)۔

دونوں روایات اسباب وجوب زکوٰۃ پر دلالت کرتی ہیں - ان میں سے اول حدیث مطلق ہے

اس میں ابل کے ساتھ سائمہ کی قید بھی ہے۔ اس مقام پر احناف مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پانچ اونٹ جو سائمہ ہوں ان میں زکوٰۃ واجب ہے، غیر سائمہ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر حادثے دو الگ الگ ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اے احناف تم اپنے اس اصول کے خلاف کرتے ہو۔ مثلاً دین کے مسئلہ میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "واستشہدوا شہیدین من رجالکم" (تم مردوں میں سے دو گواہ بنالو) یہ آیت مطلق ہے۔ اس میں رجال کو عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اور دوسرے مقام میں جہاں طلاق سے رجعت کا حکم بیان کیا گیا ہے ارشاد ہے "واشہدوا ذوی عدل منکم" (اور اپنے میں سے دو عادل کو گواہ بنالو) یہاں شاہدوں کو وصف عدالت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ واقعات دو ہیں۔ اول میں رجال مطلق ہے، اور دوسرا حادثہ رجعت سے متعلق ہے۔ جہاں گواہوں کو عدالت کے ساتھ مقید کیا ہے۔ مگر اے احناف تم نے ہر گواہی کے لئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے جو تمہارے اصول کے خلاف ہے۔

جواب: پہلے سوال میں سائمہ کی قید اور دوسرے میں عادل ہونے کی قید کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کی نفی نہیں ہوتی جیسا کہ سوال کرنے والے نے سمجھ لیا ہے۔ بعض جانوروں مثلاً عوامل (بوجھ ڈھونے والے جانور) حوامل (جو کھیتی وغیرہ کے کام آتے ہوں۔ اور علوفہ (جن جانوروں کو مالک سال بھر یا اکثر سال گھر میں باندھ کر چارہ کھلاتا ہو) وغیرہ جانوروں میں زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا سائمہ کی قید کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کے حق میں تیسری حدیث وارد ہوئی ہے اور وہ یہ ہے "لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ" اور یہ تینوں قسم کے جانور سائمہ کے ضد ہیں۔ گویا کہ حضور نے ارشاد فرمایا جانور سائمہ نہ ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اس لئے ہم نے اونٹوں کی زکوٰۃ میں سائمہ ہونے کی قید لگائی ہے، مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا ہے لہٰذا مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا۔

دوسرے اعتراض کا جواب ہم نے دوسرے مسئلہ میں مذکورہ دونوں آیتوں کے علاوہ تیسری آیت سے استدلال کیا ہے جس میں وارد ہوا ہے کہ فاسق کی لائی ہوئی خبر جانچ پڑتال کر لینا چاہئے مثلاً ارشاد باری عز اسمہ ہے "یا ایہا الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا" معلوم ہوا فاسق کی خبر سوچ سمجھ کر اور جانچ پڑتال کے بعد قبول کی جائے۔ اس وجہ سے خبر دینے والے میں صرف عدالت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ہم نے اس مسئلہ میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے اس لئے اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

وَقِيْلَ إِنَّ القِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوْجِبُ القِرَانَ فِي الحُكْمِ وَهٰذَا مِنْ وُجُوْهِ الفَاسِدَةِ وَذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ وَغَيْرُهُ لِأَنَّ الجَمْعَ بَيْنَ الكَلَامَيْنِ بِحَرْفِ الوَاوِ يُوْجِبُ القِرَانَ فِي الحُكْمِ أَيِ الاشْتِرَاكَ فِيْهِ لِأَنَّ رِعَايَةَ المُنَاسَبَةِ بَيْنَ الجُمَلِ شَرْطٌ فَلَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ لِاقْتِرَانِهَا بِالصَّلٰوةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى أَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ فَإِنَّهُمَا جُمْلَتَانِ كَامِلَتَانِ عُطِفَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرٰى بِالوَاوِ فَيَقْتَضِي التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا وَعِنْدَنَا أَيْضًا لَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ لٰكِنْ لَا لِأَجْلِ العَطْفِ بَلْ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا زَكٰوةَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَاعْتَبَرُوْا بِالجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ أَيْ تَمَسَّكَ هٰؤُلَاءِ القَائِلُوْنَ الجُمْلَةَ الكَامِلَةَ المَعْطُوْفَةَ عَلَى الكَامِلَةِ مِثْلَ قَوْلِهِ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ طَالِقٌ بِالجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ المَعْطُوْفَةِ عَلَى الكَامِلَةِ مِثْلَ قَوْلِهِ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ فَإِنَّهُمَا يَشْتَرِكَانِ فِي الخَبَرِ بِعَيْنِهِ فَكَذَا الأُوْلَيَانِ وَقُلْنَا إِنَّ عَطْفَ الجُمْلَةِ عَلَى الجُمْلَةِ لَا يُوْجِبُ الشَّرِكَةَ وَإِنَّمَا وَجَبَتْ فِي الجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا إِلٰى مَا تَتِمُّ بِهِ وَهُوَ الخَبَرُ فَإِنَّ هِنْدًا كَانَ مُحْتَاجًا إِلٰى طَالِقٍ فَلِهٰذَا أَعَادَ الشَّرِكَةَ بِخِلَافِ الكَامِلَةِ المَعْطُوْفَةِ فَإِنَّهَا تَامَّةٌ فِي نَفْسِهَا فَلَا تَجِبُ الشَّرِكَةُ إِلَّا فِيْمَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ كَالتَّعْلِيْقِ فِي قَوْلِهِ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِي حُرٌّ فَإِنَّ الجُمْلَةَ الأَخِيْرَةَ وَإِنْ كَانَتْ تَامَّةً إِيْقَاعًا لٰكِنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيْقًا فَصَارَتْ مُشْتَرِكَةً مَعَهَا فِي التَّعْلِيْقِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ فَإِنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ طَلَاقُ زَيْنَبَ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ غَرَضُهُ التَّعْلِيْقَ لَقَالَ وَزَيْنَبُ بِدُوْنِ ذِكْرِ الخَبَرِ لِأَنَّ خَبَرَ كِلْتَا الجُمْلَتَيْنِ وَاحِدٌ فَإِذَا أَعَادَهُ عُلِمَ أَنَّ غَرَضَهُ التَّنْجِيْزُ۔

ترجمہ

اور بعض نے کہا ہے کہ الفاظ میں قران یہ وجوہ فاسدہ کی جہت کی وجہ سے ہے اور یہ امام مالکؒ کا مذہب ہے اور وجہ یہ ہے کہ دو کلاموں کے درمیان حرف واؤ سے جمع کرنا حکم میں اشتراک کو ثابت کرتا ہے کیونکہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے لہٰذا نابالغ بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ زکوٰۃ صلوٰۃ سے مقرون ہے اللہ تعالیٰ کے قول اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ (نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو) میں یہ دونوں کامل جملے ہیں۔ واؤ کے ذریعہ ایک کو دوسرے سے عطف کیا گیا ہے لہٰذا یہ عطف دونوں میں برابری چاہتا ہے۔ اور زکوٰۃ بچے پر ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں ہوتی ہے لیکن یہ عدم وجوب عطف کی وجہ سے نہیں بلکہ نبی کریم ﷺ کے اس قول کی وجہ سے ہے کہ لا زکوٰۃ فی مال الصبی (نابالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے) اور ان لوگوں نے جملہ ناقصہ پر اعتبار کرلیا ہے یعنی ان قائلین نے جملہ کاملہ جو کہ دوسرے جملہ کاملہ پر معطوف ہو۔ جیسے

زینب طالق وھند طالق کو قیاس کر لیا ہے جملہ ناقصہ پر جو جملہ کاملہ پر عطف ہو جیسے زینب طالق وھند کیونکہ یہ دونوں لامحالہ خبر میں مشترک ہوتے ہیں لہٰذا پہلے دونوں بھی ایسے ہی ہوں گے۔ اور ہم اس امر کے قائل ہیں کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ شرکت تو صرف جملہ ناقصہ میں ثابت ہوئی ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے اور وہ خبر ہے کیونکہ مذکورہ مثال زینب طالق وھند میں ہند طالق کی محتاج ہے اسی وجہ سے شرکت آئی ہے بخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے کیونکہ وہ تام ہوتا ہے۔ لہٰذا جب وہ خود ہی تام ہو گیا تو شرکت ثابت نہ ہوگی لیکن اس چیز میں جس میں جملہ تامہ محتاج ہو جیسے قول ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر میں تعلیق ہے۔ کیونکہ آخری جملہ (عبدی حر) اگرچہ تام کرنے کے اعتبار سے تام ہے مگر تعلیق کے اعتبار سے ناقص ہے۔ لہٰذا تعلیق میں یہ جملہ پہلے جملہ کے ساتھ مشترک ہو گیا۔ بخلاف اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق کے۔ کیونکہ زینب کی طلاق معلق نہیں ہے اس لئے کہ اگر قائل کی غرض تعلیق ہوتی تو وہ زینب صرف کہتا اور خبر (طالق) کو ذکر نہ کرتا۔ کیونکہ دونوں جملوں میں خبر ایک ہے اور جب اس نے زینب میں خبر کا اعادہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس کی غرض تنجیز ہے۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ:۔ اگر دو جملوں کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو وہ حکم میں اشتراک کو شامل کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب متعدد جملے ایک جگہ جمع ہوں تو ان میں مناسبت کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مناسبت کی رعایت اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ جملے حکم میں شریک ہوں کیونکہ نظم اور الفاظ میں جو مقترن ہو اس کو حکم میں اشتراک کا سبب بنایا گیا ہے اور جب نظم میں قران حکم کے اندر اشتراک کو ثابت کرتا ہے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ کسی نابالغ بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس وجہ سے زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے۔ ارشاد فرمایا اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ یہ دونوں کامل جملے تھے۔ اس لئے واو عاطفہ کے ذریعہ ان کو ایک دوسرے کے قریب کیا گیا ہے۔ اور عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں جملے حکم میں برابر ہوں۔ لہٰذا جس طرح نابالغ بچے پر نماز فرض نہیں ہے زکوٰۃ بھی فرض نہیں ہوگی تاکہ نظم میں مقترن ہونے کی وجہ سے دونوں حکم میں بھی مساوی ہو جائیں۔ نابالغ بچے پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ فرض نہیں ہے مگر واجب نہ ہونے کا سبب واؤ عاطفہ کے ذریعہ دو جملوں کا اقتران نہیں ہے بلکہ آنحضورؐ کا فرمان لا زکوٰۃ فی مال الصبی ہے۔ یعنی بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

دلیل:۔ اصحاب مالکؒ نے دو کامل جملوں کو جن کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ ایک جگہ مقترن

کیا گیا ہو حکم میں شریک کیا ہے جیسے زینب طالق و ہند طالق۔ ان دونوں کو اس جملے پر قیاس کیا ہے جو ناقص ہو اور کامل جملے پر اس کا عطف کیا گیا ہو۔ جیسے زینب طالق و ہند۔ قیاس اس طریقہ پر کیا گیا ہے۔ اگر ایک کامل جملہ دوسرے کامل جملہ پر معطوف ہو جیسے زینب طالق و ہند طالق تو یہ دونوں جملے خبر دینے میں شریک ہوں گے اور زینب اور ہندہ دونوں پر طلاق واقع ہو جائیگی۔

جواب:۔ احناف نے اس دلیل کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ایک جملے کا عطف اگر دوسرے جملہ پر کیا گیا ہو تو صرف عطف حکم میں شرکت کو ثابت نہیں کرتا، شرکت فی الحکم جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے جملہ تامہ میں نہیں کیونکہ جملہ ناقصہ اسی کا محتاج ہوتا ہے جیسے زینب طالق و ہند میں کہ اس جملہ میں ہند کا لفظ طالق کا محتاج ہے۔ چنانچہ ضرورت اور حاجت کی بناء پر معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان شرکت ثابت ہوئی ہے۔ اور جملہ تامہ میں چونکہ دونوں جملے تام ہوتے ہیں ان میں خبر کی ضرورت نہیں ہوتی اسلئے ان میں شرکت فی الحکم ثابت نہ ہوگی۔ اور حضرات مالکیہ کا قیاس جملہ ناقصہ پر جملہ تامہ کا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نظم میں اقتران حکم میں اشتراک کو ثابت نہیں کرتا۔

البتہ جملہ تامہ اگر کسی چیز کی جانب محتاج ہو تو اس میں جملہ تامہ بھی شریک ہو سکتا ہے جیسے اگر کسی جملے کو شرط پر معلق کیا گیا ہو اور اس پر دوسرے جملہ تامہ کو معطوف کیا گیا ہو تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں شرط پر معلق ہونے میں شریک ہوں گے جیسے ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر، تو شرط کے پائے جانے پر عورت پر طلاق ہو جائیگی اور غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور شرط جب تک نہ پائی جائے گی عورت کی طلاق معلق رہے گی، اسی طرح غلام کا آزاد ہونا بھی معلق رہے گا۔ کیونکہ کلام کی ترتیب اس پر دال ہے کہ کہنے والا فوری طور پر غلام کو آزاد کرنا نہیں چاہتا نہ ہی طلاق دینا چاہتا ہے۔ اس لئے دونوں جملے گھر میں داخل ہونے پر معلق رہینگے اور اگر کہنے والے نے یہ کہا کہ ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق۔ تو جملہ ثانیہ کی طلاق دخول دار پر معلق نہ رہے گی۔ کیونکہ اگر کہنے والا زینب کی طلاق کو معلق کرنا چاہتا تو دوسرے جملے کو ناقص استعمال کرتا اور صرف زینب کہتا۔ زینب طالق نہ کہتا۔ اور جب جملہ کو کامل ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ وہ دوسرے جملے کو اول پر شریک کر کے معلق کرنا نہیں چاہتا اس لئے زینب پر فوری طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَالْعَامُّ إِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ، هٰذَا وَجْهٌ خَامِسٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ أَيْ مِنْ دَعْوٰى خِلَافِ طَرِيْقِ الشَّافِعِيِّ حَيْثُ اَكْرَهُوْا مَذْهَبًا إِضَافَةً إِلَى الْمَذْهَبِ الْفَاسِدِ تَبَعًا

دوسرے نے جواب میں نعم کہا۔ کیونکہ اگر یہ کلام مستقل ہوتا بایں صورت کہ جواب دینے والا کہتا نکث علی الف درہم تو یہ از سر نو اقرار ہوتا اور ہماری بحث سے خارج ہوتا۔ تو ان تمام صورتوں میں اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا یعنی مذکورہ تینوں صورتوں میں صیغۂ عام سبب ورود کے ساتھ مخصوص ہوگا بالاتفاق اور تعلیق ابتداء کلام کا احتمال نہ رہے گا۔

تشریح **وجوہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ۔** اس وجہ کو مصنفؒ نے نئے انداز سے ذکر کیا ہے۔ شروع میں اپنا مسلک بیان کیا ہے اور اس کے تابع بنا کر وجہ فاسدہ کو ذکر فرمایا ہے۔

فرمایا: صیغۂ عام کسی خاص شخص کے بارے میں وارد ہو تو اس کی متعدد صورتیں ہیں۔ اگر کلام ابتداءً از سر نو شروع کیا گیا ہو تو بالاتفاق وہ صیغۂ عام جمیع افراد کو شامل ہوگا اور صرف اس سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا جس کے متعلق وہ وارد ہوا ہو۔ اور اگر کلام بطور جزا کے لایا گیا ہو یعنی وہ ایسا کلام ہو جو سبب پہلے جملے پر مرتب ہوتا ہو۔ بطور جزا کلام کے استعمال ہونے کی ایک مثال زنیٰ ماعزٌ فرجم۔ یا سہٰی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد۔ پہلا واقعہ ماعز اسلمیؓ سے متعلق ہے اور بہت مشہور واقعہ ہے۔

اور دوسرے واقعہ کی تفصیل یہ ہے، آپؐ نے ایک دفعہ چار رکعت والی نماز میں دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا۔ ایک صحابیؓ نے کھڑے ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ! نماز میں قصر فرمایا ہے یا آپ کو سہو ہوا ہے۔ آپؐ نے جواب نفی میں دیا اور فرمایا کل ذالک لم یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا۔ تو صحابیؓ نے عرض کیا قد کان بعض ذالک اس میں سے بعض تو ہوا ہے۔ پھر صحابہؓ نے ان صحابی کی تصدیق فرمائی۔ تو آپؐ نے باقی ماندہ دونوں رکعتوں کو پورا فرمایا اور آخر میں سجدۂ سہو فرمایا۔ یہ ابتدائی زمانہ کی بات ہے جب نماز کے اندر بات کرنے کی ممانعت نہیں وارد ہوئی تھی۔

حاصل یہ ہوا کہ مذکورہ مثالوں میں اول جملہ رجم کا لفظ ہے۔ اور دوسرے میں فسجد کا لفظ ہے، فی نفسہ عام ہے ہر رجم اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے مگر فا کا قرینہ اس پر دال ہے کہ یہاں بطور جزا کے استعمال کیا گیا ہے۔ یا وہ صیغۂ عام جواب کے مقام پر وارد ہوا ہو اور صرف جواب ہی پر مشتمل ہو، جواب سے زائد کوئی چیز اس میں مذکور نہ ہو۔ جیسے ایک آدمی کو صبح کے کھانے پر بلایا گیا تو اس نے بلانے کے جواب میں کہا ان تغدیت فعبدی حر۔ اس جگہ ان تغدیت فعبدی حر جواب کی جگہ استعمال کیا گیا ہے اور جواب کی مقدار سے زیادہ بات اس میں نہیں کہی گئی ہے۔

یا وہ صیغۂ عام جواب کے مقام پر وارد ہوا ہو اور صرف جواب ہی پر مشتمل ہو، جواب سے زائد اور کوئی چیز اس میں مذکور نہ ہو جیسے ایک آدمی کو صبح کے کھانے پر بلایا گیا تو اس نے بلانے والے کے جواب میں کہا ان تغدیت فعبدی حر۔ اس جگہ ان تغدیت فعبدی حر جواب کی جگہ استعمال کیا گیا ہے اور جواب کی مقدار سے زیادہ بات اس میں نہیں کہی گئی ہے۔

یا صیغۂ عام بطور جواب لایا گیا ہو مگر وہ بنفسہٖ مستقل کلام نہ ہو۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے سے کہا الیس لی علیک الف درہم تو اس نے جواب میں کہا بلی۔ یا اس نے کہا اکان لی علیک الف درہم تو اس نے جواب میں کہا نعم۔ جواب کو غیر مستقل کہا گیا ہے، یعنی وہ فی نفسہٖ مستقل کلام نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ فی نفسہٖ مستقل کلام ہو جیسے لک علی الف درہم۔ تیرے لئے میرے ذمہ ایک ہزار دراہم واجب ہیں۔ اس جواب کو از سر نو اقرار کہا جائیگا اور یہ ہماری اس جگہ کی بحث سے باہر ہے۔

مصنف نے کہا آخر کی تین صورتیں یعنی عام جب جزاء کے بطور استعمال کیا جائے یا بطور جواب بولا جائے۔ مگر اس میں جواب سے زائد کچھ نہ ہو اور وہ بنفسہٖ مستقل نہ ہو تو ان صورتوں میں وہ صیغہ عام اسی سبب کے ساتھ خاص ہوگا جس موقع پر اس کو استعمال کیا گیا ہے یعنی سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا اور یہ نہ سمجھا جائے گا کہ یہ ابتدائی کلام ہے اور سبب نزول کے ساتھ منحصر ہے، دوسرے کی جانب اس کو متعدی نہ سمجھا جائے گا۔ کہ یہ ابتدائی کلام ہے اور سبب نزول کے ساتھ منحصر ہے۔ دوسرے کی جانب اس کو متعدی نہ سمجھا جائیگا۔ اور دوسرے کی جانب اگر حکم کو متعدی کرنا ہوگا تو اسی پر قیاس کرنے کی ضرورت ہوگی۔ یا دلالت النص سے ہوگا یا پھر کسی دوسرے نص سے۔

مذکورہ بالا تینوں صورتوں کو صیغۂ عام کے سبب ورود کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فاء برائے جزاء ہے جو اپنی شرط کے ساتھ مربوط ہوتا ہے اس لئے جو صیغہ عام کا جزاء کے بطور استعمال ہوا ہے وہ بھی ماقبل کے ساتھ متعلق ہوگا۔

اور صورت ثانی میں جواب چونکہ سوال پر مبنی اور اسی کے مطابق ہوتا ہے اس لئے یہ جواب اسی سوال کے ساتھ متعلق اور خاص ہوگا جس کے جواب میں صیغۂ عام کو بولا گیا ہے۔

اور بصورت ثالث جواب غیر مستقل ہے اس لئے تام ہونے کے لئے اس کو ماقبل کے ساتھ متعلق ہونے کی ضرورت ہے۔ اس لئے صیغۂ عام اپنے ماقبل کے ساتھ خاص ہوگا۔

وَاِنْ زَادَ عَلٰی قَدْرِ الْجَوَابِ بِاَنْ يَقُوْلَ الْمَدْعُوُّ اِلَى الْغَدَاءِ اِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمُتَنَازَعُ فِيْهِ فَعِنْدَنَا لَا يَخْتَصُّ بِالسَّبَبِ وَيَصِيْرُ مُبْتَدَاً اِحْتِرَازًا لِاَنْ تَلْغُو الزِّيَادَةُ خِلَافًا لِلْبَعْضِ وَهُوَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَزُفَرُ فَعِنْدَهُمْ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهٖ اَيْضًا فَاِنْ تَغَدّٰى فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ مَعَ غَيْرِ الدَّاعِيْ اَوْ وَحْدَهُ لَا يَعْتِقُ عَبْدُهُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ فِيْهِ اِلْغَاءَ الْقَيْدِ الزَّائِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ الْيَوْمَ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَخْتَصَّ بِسَبَبِهٖ بَلْ اَيْنَمَا تَغَدّٰى اَوْ حَيْثُمَا تَغَدّٰى فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ مَعَ الدَّاعِيْ اَوْ وَحْدَهُ اَوْ مَعَ غَيْرِهٖ يَحْنَثُ الْبَتَّةَ اِحْتِرَازًا عَنْ اِلْغَاءِ الْكَلَامِ وَلٰكِنْ فِيْ اِطْلَاقِ الْعَامِّ عَلٰی هٰذِهِ الصِّيَغِ نَوْعُ مُسَامَحَةٍ قِيْلَ اِنَّهٗ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا ذَكَرْنَا صَالِحٌ لِكُلِّ مَرْجَمٍ سَوَاءٌ كَانَ لِلزِّنَا اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكَذَا لِكُلِّ سُجُوْدٍ اَعَمَّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ لِلسَّهْوِ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكَذَا لِكُلِّ اَلْفٍ مِنْ جِنْسِ هٰذَا الْمَالِ اَوْ مِنْ غَيْرِهٖ وَكَذَا لِكُلِّ عَبْدٍ هُوَ مَدْعُوٌّ اَوْ غَيْرُهٗ وَقِيْلَ اِنَّهٗ اَرَادَ بِالْعَامِّ هٰهُنَا الْمُطْلَقَ كَمَا هُوَ رَأْيُ الشَّافِعِيِّ لَا الْمُصْطَلَحَ عَلَيْهِ فَتَأَمَّلْ۔

ترجمہ

اور اگر صیغۂ عام جواب کے موقع پر ظاہر ہوا اور قدرِ جواب سے زائد ہو جائے مثلاً دوپہر کے کھانے کی طرف بلایا جانے والا شخص کہتا ہے اِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ۔ (اگر آج کے دن میں کھانا دوپہر کا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے) یہی چوتھی قسم ہے جو متنازع فیہ ہے۔ تو ہمارے نزدیک سبب کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا بلکہ نیا کلام ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ زائد حصہ لغو نہ ہوگا۔ بخلاف بعض ائمہ کے اور وہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ ہیں۔ ان کے نزدیک عام اپنے سبب کے ساتھ بھی مخصوص ہوگا۔ لہٰذا اگر اس نے دوپہر کا کھانا اس دن میں داعی کے غیر کے ساتھ یا تنہا کھا لیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اس میں یعنی اختصاص بالسبب کی صورت میں زائد قید کا لغو کر دینا لازم آتا ہے اور وہ الیوم ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ اپنے سبب کے ساتھ مخصوص نہ ہو بلکہ جہاں اور جس جگہ وہ دوپہر کا کھانا اس دن کھائے خواہ داعی کے ساتھ یا تنہا یا کسی غیر کے ساتھ تو وہ البتہ حانث ہو جائے گا تاکہ الغاءِ کلام سے بچا جا سکے۔ لیکن عام کا اطلاق ان صیغوں میں ایک قسم کی غلطی ہے۔ بعض نے کہا کہ عام اپنے ماتحت کے قطع نظر تمام افراد کے رجم کی صلاحیت رکھتا ہے۔ برابر ہے کہ زنا کے لئے ہو یا غیر زنا کے لئے۔ اسی طرح وہ بھی ہر سجدہ کے لئے صلاحیت رکھتا ہے برابر ہے کہ وہ سہو کے لئے ہو یا غیر سہو کے لئے۔ اسی طرح تمام افراد الف کو شامل ہے خواہ اس مال

کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے۔ اسی طرح ہر تغدی کے لئے عام ہے خواہ وہ دعوالیہ ہو یا غیر دعوالیہ۔ اور بعض نے کہا ہے کہ عام سے یہاں مطلق مراد ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے ہے۔ عام اصطلاحی مراد نہیں ہے۔ پس تم غور کرلو۔

تشریح **وجوہ فاسدہ کی پانچویں وجہ** : صیغۂ عام جواب کے موقع پر مذکور ہو، اور جواب کی مقدار سے زائد ہو۔ جیسے ایک شخص نے ایک شخص کو صبح کے کھانے پر بلایا تو اس نے جواب میں کہا "ان تغدیت الیوم فعبدی حر" یہ جملہ جواب کی جگہ بولا گیا ہے اور جواب میں لفظ الیوم مقدار جواب سے زائد ہے۔

احناف کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ کلام مبتدئہ ہوگا جس کو از سر نو شروع کیا گیا ہے اور بطور عام وہ قسم کا فائدہ دے گا۔ مگر الیوم کا اضافہ لغو نہ ہوگا۔

مگر حضرت امام مالک، امام شافعی اور امام زفر رحمہم اللہ کے نزدیک اس صورت میں عام کا صیغہ اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا لہٰذا کہنے والے نے اگر اسی دن بلانے والے کے ساتھ صبح کا کھانا کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اور غلام آزاد ہو جائیگا۔ اور اگر اسی دن بلانے والے کے علاوہ دوسرے کے ساتھ یا تنہا کھایا تو حانث نہ ہوگا نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

احناف کہتے ہیں صیغہ عام کو اس کے سبب کے ساتھ اگر خاص کیا گیا ہو تو لفظ الیوم جس کا ذکر موجود ہے، کلام سے لغو قرار دینا پڑے گا، اسی لئے اس کے لغو سے بچانے کے لئے عام کو اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہونا چاہئے بلکہ اس دن جہاں بھی اس نے تغدی کی ہو اپنی قسم میں حانث ہو جانا چاہئے۔

قولہ ولکن اطلاق العام علی هذه الصیغ الخ مصنفؒ نے اس جگہ ماتن پر ایک اعتراض کیا ہے۔ رجم، سجد، بلیٰ، نعم اور ان تغدیت کو انھوں نے عام قرار دیا ہے مگر ان کو عام کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ الفاظ عموم میں سے نہیں ہیں۔

بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے۔ وہ واقعہ جس کے بارے میں یہ وارد ہوئے ہیں، واقعہ سے اگر قطع نظر کرلی جائے تو فی نفسہٖ ان میں عموم پایا جاتا ہے جیسے رجم، رجم کیا گیا، سنگسار کیا گیا، کوئی بھی ہو۔ خواہ یہ رجم زنا کی سزا ہو یا مرتد ہونے کی وجہ سے ہو، فتنہ و فساد کی وجہ سے عمل میں آیا ہو۔

اسی طرح سجد۔ ہر سجدہ پر دلالت کرتا ہے سجدہ تلاوت ہو یا سجدہ سہو ہو۔ اسی طرح الف درہم کا الف ہر الف (ہزار) کو شامل ہے۔ مال ہو یا مال کے علاوہ کوئی اور چیز ہو۔

جائز ہے۔ اگرچہ آیت مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی جنھوں نے سونا چاندی کو بطور خزانہ جمع کیا تھا۔ اور لفظ الذین مذکر کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہوگا جیسا کہ تفسیر احمدی میں تحریر ہے۔

تشریح **وجوہ فاسدہ کی چھٹی وجہ**:۔ اگر کوئی جملہ مدح کیلئے ذکر کیا جائے جیسے اِنَّ الابرار لفی نعیم (نیک کام کرنے والے البتہ نعمتوں میں ہوں گے) یا کوئی جملہ ایسا ہو جس میں برائی بیان کی گئی ہے۔ جیسے اِنَّ الفجار لفی جحیم (فاسق اور فاجر لوگ البتہ جہنم میں جائیں گے) تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام میں عموم نہ ہوگا۔ اگرچہ لفظ عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور صرف انھیں لوگوں کے ساتھ خاص ہوگا جن کے متعلق وہ کلام استعمال کیا گیا ہے۔ لہٰذا ان لوگوں میں سے بعض شوافع کے نزدیک اِنَّ الابرار لفی نعیم سے ہر نیکی کرنے والے کیلئے اور اِنَّ الفجار لفی جحیم سے ہر بدکار کے لئے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ ان سے صرف وہی لوگ مراد ہوں گے جن کے بارے میں یہ آیات نازل ہوئی تھیں۔ اور اس کے دوسرے نیک اور بد لوگوں کو انھیں آیات پر قیاس کر کے حکم دیا جائیگا یا ان کے لئے دوسری نص سے استدلال کیا جائیگا۔ احناف اس کو فاسد مانتے ہیں کیونکہ الابرار اور الفجار الفاظ عام ہیں جو عموم پر دلالت کرتے ہیں اور عموم کے خلاف کوئی قرینہ بھی نہیں پایا جاتا جو ان میں تخصیص پر دال ہو اور جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا لہٰذا اس جگہ پر بھی حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور اچھائی اور برائی پر دلالت کرنا ان کے عام ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے بھی اس کلام کو اپنے عموم کے معنے ہی پر محمول کرنا ہوگا۔

اور جب مدح اور ذم پر مشتمل کلام میں مذکور ہے۔ وہ عام ہے تو دوسری آیت میں فرمان باری تعالےٰ ہے "وَالَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ" اس میں بھی عموم پایا جاتا ہے اسلئے عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ کے وجوب کا استدلال کرنا درست ہوگا۔ اگرچہ یہ آیت خاص کر ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جنھوں نے سونا اور چاندی کا ذخیرہ کر رکھا تھا اور وہ اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا آیت "وَالَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ وَلَا یُنْفِقُونَھَا فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ فَبَشِّرْھُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ" میں کنز کے اصلی معنے اس خزانے کے ہیں جس کو زمین کے اندر دفن کر دیا گیا ہو۔ اس جگہ صرف جمع کرنے کے معنی ہیں۔ اور یہ کہ وہ زکوٰۃ ادا نہیں کرتے۔ وعید کا تعلق مال مدفون سے نہیں ہے بلکہ وہ مال مراد ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔

ایک اعتراض:۔ الَّذِینَ کا صیغہ تو مذکر کے لئے ہے۔ لہٰذا اس آیت کے تحت عورتیں

کیونکر راجح ہوں گی؟

جواب:- الذین کا صیغہ مذکر کیلئے تو ہے مگر تغلیباً اس کا اطلاق عورتوں پر بھی کردیا گیا ہے۔

وَقِیْلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ اِلَی الْجَمَاعَةِ هٰذَا وَجْهٌ سَابِعٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَكَانَ عِنْدَهٗ اِذَا وَقَعَتْ مُقَابَلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ يَكُوْنُ حُكْمُهٗ حُكْمَ حَقِيْقَةِ الْجَمَاعَةِ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ اَيْ لَابُدَّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْجَمْعِ الْاَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الثَّانِيْ فَفِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لَابُدَّ فِيْ كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَائِمِ وَالنُّقُوْدِ وَالْعُرُوْضِ لِكُلِّ اَحَدٍ مِنَ الْاَغْنِيَاءِ اَنْ يَجِبَ الصَّدَقَةُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ لَا يَجِبُ الصَّدَقَةُ فِيْ كُلِّ دِرْهَمٍ وَدِيْنَارٍ بِالْاِجْمَاعِ مَعَ اَنَّهُمَا مِنْ اَفْرَادِ الْاَمْوَالِ فَلَا يَجِبُ فِيْ كُلِّ اَنْوَاعِهَا اَيْضًا عَلٰى مَا ذُكِرَ فِي الْعَضُدِيْ وَعِنْدَنَا يَقْتَضِيْ مُقَابَلَةَ الْاٰحَادِ عَلَى الْاٰحَادِ حَتّٰى اِذَا قَالَ لِامْرَأَتَيْهِ اِذَا وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ فَاَنْتُمَا طَالِقَتَانِ فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا طَلُقَتَا وَلَا يَلْزَمُ اَنْ تَلِدَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَلَدَيْنِ كَمَا قَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ وَاِطْلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهِمَا مُسَامَحَةٌ بِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَنَحْوُهٗ لَبِسُوْا ثِيَابَهُمْ وَرَكِبُوْا دَوَابَّهُمْ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمُ الْاٰيَةَ عَلٰى مَا تَقَرَّرَ فِي الْفِقْهِ۔

ترجمہ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ صیغہ جمع جو جماعت کیطرف منسوب ہو۔ وجوہ فاسدہ کی یہ ساتویں وجہ ہے۔ ان کے نزدیک جمع، جمع کے مقابلہ میں واقع ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو حقیقت جماعت کا حکم ہر فرد کے حق میں ہوتا ہے۔ یعنی اول جمع کے افراد میں سے ہر فرد کے مقابل دوسری جمع کے افراد میں سے ایک فرد ضرور ہوگا۔ پس اللہ تعالیٰ کے قول خذ من اموالہم صدقۃ (آپ ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کیجئے) ہر مال سے خواہ وہ سوائم میں سے ہو یا سونا چاندی میں سے یا عروض میں سے ہر ایک مال پر اغنیاء میں سے ہر ایک پر ضروری ہے کہ صدقہ واجب ہو۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہر درہم اور ہر دینار پر صدقہ بالاتفاق واجب نہیں باوجودیکہ وہ بھی افراد اموال میں سے ہیں لہٰذا ان کے ہر نوع پر بھی صدقہ واجب نہ ہوگا۔ جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ آحاد آحاد کے مقابل ہوں، چنانچہ جب کوئی شوہر اپنی دو بیویوں سے کہے اذا ولدتما ولدین فانتما طالقتان (جبکہ تم دونوں دو لڑکے جنو تو تم دونوں طلاق والی ہو) پس ہر ایک بیوی نے ایک ایک لڑکا جنا تو

دونوں مطلقہ ہو جائیں گی۔ اور یہ لازم نہیں ہے کہ دونوں بیویوں میں سے ہر ایک دو بچے پیدا کرے جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے۔ ان دونوں پر جمع کا اطلاق ما فوق الواحد کے اعتبار سے ہے۔ اسی نوع سے یہ مقولہ بھی ہے "لبسوا ثیابہم و رکبوا دوابہم" (انھوں نے اپنے کپڑے پہن لئے اور وہ اپنے اپنے گھوڑوں پر سوار ہو گئے) اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے فاغسلوا وجوھکم (تاکہ ہر ایک فرد اپنے اپنے چہرہ کو دھوئے۔ جیسا کہ کتب فقہ میں ہے)

تشریح **وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ**: امام شافعیؒ کے نزدیک اگر جمع کے ایک صیغے کے مقابلہ میں دوسرا جمع کا صیغہ لایا گیا ہو تو ایک جمع کے افراد میں سے ہر فرد دوسری جمع کے ہر فرد کیلئے ثابت ہوگا جیسے خذ من اموالہم صدقۃ۔ اس آیت میں یہ قاعدہ کے مطابق کہا گیا ہے کہ اموال جمع ہے اور مضاف ہے ہم ضمیر کی جانب۔ یعنی مالدار کے اموال میں سے ہر مال میں زکوٰۃ واجب ہوگی خواہ ز قبیل عروض ہو یا نقد ہو یا جانور ہوں۔

امام شافعیؒ کے فاسد استدلال کا جواب ہماری جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ اس پر تو سبھی کا اتفاق ہے کہ ہر درہم اور دینار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جبکہ درہم اور دینار میں سے ہر ایک مال کے افراد میں سے ہیں۔ معلوم ہوا اموال کے تمام انواع و قسم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تو صورت ثبوت منہا یعنی اگر ایک جمع کو دوسری جمع کی جانب منسوب کیا گیا ہو تو ایک جمع کا فرد دوسری جمع کے فرد کے لئے ثابت ہوگا۔ جیسے کسی نے اپنی دو بیویوں کو مخاطب کرکے کہا اذا ولدتما ولدین فانتما طالقتان۔ اس مثال میں دو بچوں کی پیدائش کو دو عورتوں کی جانب منسوب کیا گیا ہے، اس احاد علی الاحاد کی تقسیم کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اس نے ایک عورت سے کہا کہ جب تو نے ایک بچہ پیدا کیا تو تجھ کو طلاق، اور جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھ کو طلاق۔ اور جب دونوں نے ایک ایک بچہ پیدا کر دیا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے جزا واقع ہو جائے گی۔ اور طلاق واقع کرنے کیلئے دونوں کو دو دو بچے جننا ضروری نہ ہوگا۔ جیسا کہ امام زفر اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔

قولہ اطلاق الجمع علیہما الخ۔ یہاں ایک سوال کو جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا مثال میں ولدتما اور ولدین دو صیغے ہیں۔ اور دونوں تثنیہ کے صیغے ہیں اور مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے اضافت جمع الی الجمع کا تو ان پر جمع کا اطلاق کیونکر درست ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تثنیہ بہرحال واحد سے زائد ہے تو ما فوق الواحد پر مسامحۃً جمع کا اطلاق کر دیا گیا ہے۔ مقابلہ جمع کا جمع سے کرنے کی مثال نہیں ہے۔ جمع کا مقابلہ جمع سے کرنے

کی شان لبسوا ثیابہم" (انھوں نے اپنے کپڑے پہنے) "رکبوا دوابہم" (انھوں نے اپنی اپنی سواری پر سواری کی) "فاغسلوا وجوہکم" (تم سب اپنے اپنے چہروں کو دھوؤ) یہ سب انقسام احاد علی الاحاد کی مثالیں ہیں۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے فاغسلوا ایدیکم وارجلکم میں ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پیر کا دھونا نص سے ثابت ہے۔ اور دوسرے ہاتھ اور دوسرے پیر کا دھونا اجماع اور دلالۃ النص سے ثابت ہے۔

وَقِيْلَ الْامْرُ بِالشَّيْءِ هٰذَا رَابِعَةُ الْامْرِ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَفِيْهِ اِخْتِلَافٌ كَثِيْرٌ فَقِيْلَ لَا حُكْمَ لِلْامْرِ وَالنَّهْيِ فِيْ ضِدِّ مَا اَصْلًا وَلَمْ يَقُلْ لَهٗ حُكْمٌ فِيْهِ وَهُوَ اَنَّ الْامْرَ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَكُوْنُ اَمْرًا بِضِدِّهٖ فَيَدُلُّ الْامْرُ عَلٰى تَحْرِيْمِ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَلٰى وُجُوْبِ ضِدِّهٖ فَاِنْ كَانَ لَهٗ ضِدٌّ وَاحِدٌ فِيْهِمَا وَاِنْ كَانَتْ لَهٗ اَضْدَادٌ كَثِيْرَةٌ فَفِي الْامْرِ تَحْرِيْمُ جَمِيْعِ اَضْدَادِهٖ وَفِي النَّهْيِ يَكُوْنُ الْامْرُ بِوَاحِدٍ مِنَ الْاَضْدَادِ اَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ وَهٰذَا اخْتِيَارُ الْجَصَّاصِ وَعِنْدَنَا الْامْرُ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ ضِدُّهٗ فِيْ مَعْنٰى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الشَّيْءَ فِيْ نَفْسِهٖ لَا يَدُلُّ عَلٰى ضِدِّهٖ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الْحُكْمُ فِي الضِّدِّ ضَرُوْرَةً لِلْامْتِثَالِ فَتَكْفِي الدَّرَجَةُ الْاَدْنٰى وَهِيَ الْكَرَاهَةُ فِي الْاَوَّلِ لِاَنَّهَا دُوْنَ التَّحْرِيْمِ وَالسُّنَّةُ الْوَاجِبَةُ فِي الثَّانِيْ لِاَنَّهَا دُوْنَ الْفَرْضِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْاقْتِضَاءِ الْمُقْتَضٰى اصْطِلَاحًا اَنْ يُجْعَلَ غَيْرُ الْمَنْطُوْقِ مَنْطُوْقًا لِتَصْحِيْحِ الْمَنْطُوْقِ بَلْ اِثْبَاتُ اَمْرٍ لَازِمٍ فَقَطْ وَهٰذَا اِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْاشْتِغَالِ بِالضِّدِّ تَفْوِيْتُ الْمَامُوْرِ بِهٖ فَاِنْ لَزِمَ مِنْهُ ذٰلِكَ يَكُوْنُ حَرَامًا بِالْاتِّفَاقِ وَهٰذَا مَعْنٰى مَا قَالَ وَفَائِدَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْامْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ يُفَوِّتُ الْامْرَ فَاِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْامْرِ بِالْقِيَامِ يَعْنِيْ اِلَى الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ بَعْدَ قِرَاءَةِ الْاُوْلٰى اَوِ الثَّالِثَةِ بَعْدَ قِرَاءَةِ التَّشَهُّدِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلٰوتُهٗ بِنَفْسِ الْقُعُوْدِ وَلٰكِنَّهٗ يُكْرَهُ لِاَنَّ نَفْسَ الْقُعُوْدِ وَهُوَ قُعُوْدُ مِقْدَارِ تَسْبِيْحَةٍ لَا يُفَوِّتُ الْقِيَامَ بِتَمَامِهٖ وَاِنْ مَكَثَ كَثِيْرًا بِحَيْثُ ذَهَبَ اَنَّ الْقِيَامَ يُفْسِدُ صَلٰوتَهٗ وَمِنْ هٰهُنَا ظَهَرَ اَنَّ الْاشْتِغَالَ بِالضِّدِّ فِي الْوَقْتِ الْمُوَسَّعِ لِلصَّلٰوةِ لَا يَحْرُمُ وَفِي الْوَقْتِ الْمُضَيَّقِ لَهَا يَحْرُمُ وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ الضِّدُّ فِيْ نَفْسِهٖ عِبَادَةً مَقْصُوْدَةً اَوْ اَمْرًا مُبَاحًا۔

ترجمہ اور بعض نے کہا ہے کہ امر بالشئ یہ وجوہ فاسدہ کی آٹھویں وجہ ہے اور اس میں

کثیر اختلاف ہے۔ پس بعض نے کہا ہے کہ امر اور نہی کا اپنی ضد میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس میں حکم ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امر بالشیٔ نہی عن ضدہ کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور شیٔ سے نہی اس شے کی ضد کے لئے اپنی ضد کیواسطے امر کا تقاضہ کرتی ہے۔ پس امر بالشیٔ اپنی ضد کی تحریم پر دلالت کرتا ہے اور نہی عن الشیٔ اس کی ضد کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا اگر شیٔ کے لئے ایک ہی ضد ہے تو خیر، اور اگر اس کی اضداد کثیر ہیں تو امر کی صورت میں اس کے تمام اضداد حرام ہو جائیں گے، اور نہی کی صورت میں کسی ایک پر عمل کرنا کافی ہوتا ہے۔ یہ جصاص کا مختار قول ہے اور ہمارے نزدیک امر بالشیٔ اپنی ضد کی کراہیت کو چاہتا ہے، اور نہی عن الشیٔ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت واجبہ کے معنے میں ہے یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شیٔ فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی البتہ امتثال امر کی ضرورت سے اس کی ضد پر حکم لازم آجاتا ہے۔ پس اس کے لئے ادنیٰ درجہ کافی ہوتا ہے اور ادنیٰ درجہ اول میں یعنی امر میں یہ ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو کیونکہ یہ حرمت کا ادنیٰ درجہ ہے اور ثانی میں ادنیٰ درجہ سنت واجبہ (سنت مؤکدہ) کا ہے کیونکہ یہ فرض سے کم درجہ ہے۔ اور اقتضاء سے یہاں اصطلاحی اقتضاء مراد نہیں ہے یعنی منطوق کو صحیح قرار دینے کے لئے غیر منطوق کو مقدر قرار دینا جس کا ذکر سابق میں گذر چکا ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور یہ یعنی مامور بہ کے مخالف کا مکروہ ہونا اسی صورت میں ہے جبکہ مخالف میں مشغول ہونے میں مامور بہ کو ترک کر دینا لازم نہ آئے۔ اور اگر ترک لازم آئے تو بالاتفاق مامور بہ کے خلاف کا ارتکاب حرام ہو جائیگا۔ مصنف کے قول کا یہی مطلب ہے۔ اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم امر سے مقصود نہیں ہے اس لئے اس تحریم کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ مامور بہ کو فوت کرنیوالی ہو۔ لہٰذا جب مفوّت نہ ہو تو مخالف امر مکروہ ہوگا۔ جیسے قیام کا امر یعنی دوسری رکعت کیطرف قیام کا امر رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد یا تیسری رکعت کیلئے قیام کا امر تشہد سے فراغت کے بعد، قصداً نہی عن القعود نہیں ہے۔ چنانچہ جب کوئی اصلی قعود کرے پھر قیام کو تاخیر کرنے کے بعد قیام کرے تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود اور وہ ایک تسبیح کی مقدار ہے قیام کو فوت نہیں کرتا لہٰذا مکروہ ہے۔ اور اگر زیادہ دیر ٹھہر گیا اس طور پر کہ قیام کا وقت جاتا رہا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔
یہاں سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اشتغال بالضد جبکہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو تو یہ اشتغال حرام نہیں ہے اور نماز کے تنگ وقت میں یہ حرام ہے۔ اگرچہ اس اشتغال بالضد میں عبادت ہی کیوں نہ ہو، یا امر مباح ہو۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ ۔ اس وجہ میں بڑا اختلاف واقع ہوا ہے۔ مثلاً امام غزالیؒ اور امام الحرمین نے کہا امر اور نہی کا حکم ان کے اضداد میں نہیں پایا جاتا یعنی کسی چیز کا حکم کرنا اس شی کی نہی کی ضد پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح کسی چیز سے نہی کا حکم کرنا اس کی ضد کے حکم کو تقاضہ کرتا ہے۔ لہٰذا امر بالشی اپنی ضد کے حرام ہونے پر دلالت کریگا۔ اسی طرح نہی اپنی ضد کے واجب ہونے پر دلالت کریگا لہٰذا اگر امر کی ضد صرف امر واحد ہو تو ضد بار رہ اس کے کثیر افراد ہوں تو وہ سب ممنوع اور حرام ہو جائینگے اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کے کسی ایک فرد غیر معین پر عمل کرنا کافی ہوگا۔ جیسے اگر قیام کا امر کیا جائے تو جو قیام کے اضداد ہیں مثلاً قعود رکوع، سجود وغیرہ سب حرام ہیں۔

اور بصورت نہی اس کی اضداد میں سے کسی ایک غیر معین پر عمل کر لینا کافی ہوگا جیسے شراب کے پینے سے منع کیا گیا۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ شراب کی جتنی اضداد ہیں سب کا پینا ضروری ہے بلکہ ان اضداد میں سے کسی ایک کا پی لینا کافی ہوگا۔ امام جصاص کا مذہب یہی ہے۔

اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر بالشی اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشی کی ضد سنت مؤکدہ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شی کی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی، صرف تعمیل حکم کے پیش نظر حکم کو ضد میں لازم قرار دیتی ہے اور اس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے۔ اور امر کی صورت میں امر کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے کیونکہ کراہت تحریم سے کم ہوتی ہے۔ اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ سنت مؤکدہ ہے۔ اسلئے سنت مؤکدہ کا درجہ فرض سے کم ہوتا ہے۔

قولہ ونعنی بالمراد بالاقتضاء الخ۔ متن میں جو اقتضاء کا ذکر کیا گیا ہے اس سے اصطلاحی اقتضاء مراد نہیں ہے یعنی کسی منطوق کلام کو درست کرنے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا بلکہ صرف امر لازم ثابت کرنا مراد ہے۔ اور مامور بہ کی ضد کا مکروہ ہونا اس وقت ہے۔ اگر اس کی ضد کے ساتھ مشغول ہو جانے کا تو مامور بہ کا فوت کرنا لازم آئیگا لیکن اگر مامور بہ کی ضد کے ساتھ مشغول ہونے میں مامور بہ کو فوت کرنا لازم آتا ہو تو مامور بہ کو فوت کر دینا اور اس کی ضد پر عمل کرنا حرام ہے۔ اس پر سبھی کا اتفاق ہے۔

چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا امر بالشی اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے۔ اس قاعدہ کا مقصد یہ ہے کہ امر سے تحریم مقصود نہیں ہوا کرتی۔ یعنی اگر کسی چیز کا امر کیا جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس کی ضد کی تحریم کرنی مقصود ہے۔ تحریم اس وقت مقصود ہوگی

جب قعدہ میں مشغول ہونے سے مگر کا حکم فوت ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں مامور بہ پر عمل کرنا فوت نہ ہوا تو اس کی ضد پر عمل کرنا صرف مکروہ ہوگا۔ جیسے پہلی رکعت پڑھنے کے بعد دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے کا حکم بانت شہود سے فارغ ہونے کے بعد تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے کا حکم کرنا بالقصد قعود کی نہی شمار نہ ہوگا اس لئے نماز پڑھنے والے نے اگر دو رکعت پڑھ کر قعدہ کیا پھر تھوڑی سی تاخیر کے ساتھ بعد میں قیام کے لئے اٹھا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود یعنی سبحان اللہ کہنے کی مقدار کا بیٹھنا قیام کو فوت نہیں کرتا اور جب نفس قعود قیام کو فوت کر دے تو نفس قعود مکروہ ہوگا اور اگر قعود کا سلسلہ طویل ہوگیا کہ قعود کا وقت جاتا رہا تو اب نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْإِزَارِ وَالرِّدَاءِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى أَصْلِ أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِيْ أَنْ يَكُوْنَ ضِدُّهُ فِيْ مَعْنَى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا نُهِيَ الْمُحْرِمُ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ وَلَا بُدَّ أَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ الْعَوْرَةَ وَأَدْنٰى مَا يَكُوْنُ بِهِ الْكِفَايَةُ هُوَ الْإِزَارُ وَالرِّدَاءُ لَزِمَ أَنْ لَا يَتْرُكَهُمَا كَمَا لَمْ تُتْرَكِ السُّنَّةُ الْمُؤَكَّدَةُ وَإِلَّا فَالسُّنَّةُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ هُوَ مَا كَانَ مَأْثُوْرًا عَنِ الرَّسُوْلِ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا لَا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ قُلْنَا وَتَفْرِيْعٌ عَلٰى أَصْلِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهِ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ يَعْنِيْ لِأَجْلِ هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ قَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ خَاصَّةً إِنَّ مَنْ سَجَدَ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِالنَّهْيِ وَإِنَّمَا الْمَأْمُوْرُ بِهِ فِعْلُ السُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ فَإِذَا أَعَادَهَا عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ جَازَ عِنْدَهُ وَالْاِشْتِغَالُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ يَكُوْنُ مَكْرُوْهًا عِنْدَهُ لَا مُفْسِدًا لِلصَّلٰوةِ لِأَنَّهُ لَمْ يُفَوِّتِ الْمَأْمُوْرَ بِهِ حِيْنَ أَعَادَهَا وَقَالَا السَّاجِدُ عَلَى النَّجِسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَامِلِ لِلنَّجِسِ لِأَنَّهُ إِذَا سَجَدَ عَلَى النَّجِسِ أَخَذَ وَجْهُهُ صِفَةَ النَّجِسِ لِأَجْلِ الْمُجَاوَرَةِ فَلَمْ تُوْجَدِ الطَّهَارَةُ فِيْ أَجْزَاءِ الصَّلٰوةِ وَالتَّطْهِيْرُ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ دَائِمٌ فَيَحْرُمُ ضِدُّهُ مُفَوِّتًا لِلْفَرْضِ كَمَا فِي الصَّوْمِ فَكَمَا أَنَّ الْكَفَّ عَنْ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ فَرْضٌ فِي الصَّوْمِ وَالصَّوْمُ يَفُوْتُ بِالْأَكْلِ فِيْ جُزْءٍ مِنْ وَقْتِهِ فَكَذٰلِكَ الْكَفُّ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ فِي الصَّلٰوةِ وَهُوَ يَفُوْتُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ فَتَفْسُدُ۔

لعبادہ نوعین احدھما العزیمۃ والثانی الرخصۃ فالعزیمۃ فی اسم لما ھو اصل منھا غیر متعلق بالعوارض یعنی لم یکن شرعھا باعتبار العوارض کما ان شرع الافطار باعتبار العوارض بل یکون حکما اصلیا من اللہ تعالیٰ ابتداءً سواء کان متعلقا بالفعل کالمامورات او متعلقا بالترک کالمحرمات۔

ترجمہ اور مصنفؒ جب کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب بعض احکام مشروعہ کا ذکر فرمایا جو کتاب اللہ سے ثابت شدہ ہیں۔ اس میں بھی امام فخر الاسلام رحمہ اللہ کا اتباع کیا ہے۔ اور مناسب یہ تھا کہ ان کو باب القیاس کے بعد احکام کی بحث میں ذکر فرماتے جیسا کہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا، احکام مشروعہ دو قسموں پر منقسم ہیں۔ قسم اول عزیمت ہے یعنی وہ احکام مشروعہ جنکو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے بندوں پر مشروع فرمایا ہے وہ دو قسم پر ہیں۔ اول عزیمت، دوسرے رخصت۔ لہٰذا عزیمت اس چیز کا نام ہے جو کہ ان مشروعہ میں اصل ہے۔ اور عوارض سے متعلق نہیں ہے یعنی اس کی مشروعیت عوارض کیوجہ سے نہ ہوئی ہو۔ جسطرح کہ روزہ میں افطار مرض کے عارض کیوجہ سے مشروع ہو بلکہ عزیمت حکم اصلی ہے منزل من اللہ ابتداءً ہی سے ہے خواہ وہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامورات یا ترک سے متعلق ہو جیسے محرمات۔

تشریح شارح نے کہا کہ مصنفؒ جب کتاب اللہ کے اقسام اور ان اقسام کے لواحق سے فارغ ہو گئے تو اب بعض ان احکام کو ذکر کرتے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں۔

مگر شارح کی اس بارے میں یہ رائے ہے کہ ان احکام کو مصنفؒ باب القیاس کے بعد ذکر کرتے تو زیادہ بہتر تھا، چنانچہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ وہ احکام جو منجانب اللہ بندہ کو سپرد کئے گئے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ اول عزیمت۔ دوم رخصت۔ عزیمت اس کو کہتے ہیں جو حکم میں اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو۔ یعنی اس کی مشروعیت کسی امر عارض کیوجہ سے نہ ہوئی ہو۔ جیسے ماہ رمضان المبارک میں مریض کیلئے افطار کرنا مشروع ہوا ہے۔ افطار کی یہ مشروعیت عزیمت نہیں ہے بلکہ اسکو رخصت کہتے ہیں۔ حاصل یہ کہ عزیمت وہ ہے جو ابتداء ہی سے اللہ کی جانب سے اصلی حکم ہو اگر اس کا تعلق فعل سے ہے تو وہ مامورات کہلاتے ہیں۔ عزیمت کی دوسری تعریف: وہ حکم ہے جو اسطرح ثابت ہو کہ جس میں دلیل شرعی کی مخالفت نہ ہو۔ اور عزیمت وہ ہے جس کی دلیل معارضے سے محفوظ ہو۔ عزیمت کی ایک تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ وہ حکم جو بندوں پر حق تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوئے ہوں جیسے پنجگانہ نمازیں۔

- - - -

وَهِيَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ لِأَنَّهَا لَا تَخْلُو مِنْ أَنْ يَكْفُرَ جَاحِدُهَا أَوْ لَا اَلْأَوَّلُ هُوَ الْفَرْضُ وَالثَّانِي لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُعَاقَبَ بِتَرْكِهِ أَوْ لَا اَلْأَوَّلُ هُوَ الْوَاجِبُ وَالثَّانِي لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَسْتَحِقَّ تَارِكُهُ الْمَلَامَةَ أَوْ لَا فَالْأَوَّلُ هُوَ السُّنَّةُ وَالثَّانِي هُوَ النَّفْلُ وَالْحَرَامُ وَاخِلٌ فِي الْفَرْضِ بِاعْتِبَارِ التَّرْكِ وَكَذَا الْمَكْرُوهُ فِي الْوَاجِبِ وَالْمُبَاحُ مِمَّا لَمْ يُشْرَعْ بِالْمَعْنَى الَّذِي قُلْنَا فَالْأَوَّلُ فَرِيضَةٌ وَهِيَ مَا لَا يَحْتَمِلُ زِيَادَةً وَلَا نُقْصَانًا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ كَأَعْدَادِ الرَّكَعَاتِ وَالصِّيَامَاتِ وَكَيْفِيَّتِهَا فَكُلُّهَا مُتَعَيَّنٌ بِتَعْيِينٍ لَا ازْدِيَادَ فِيهِ وَلَا نُقْصَانَ وَثَابِتٌ بِقَطْعِيٍّ لَا يَحْتَمِلُ الشُّبْهَةَ وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يَتَنَاوَلُ بَعْضَ الْمُبَاحَاتِ وَالنَّوَافِلِ الثَّابِتَيْنِ كَذٰلِكَ لِأَنَّ كَلِمَةَ مَا عِبَارَةٌ عَنْ عَزِيمَةٍ مَعْهُودَةٍ ثُمَّ يَتَنَاوَلُهَا فَقَطْ كَالْإِيمَانِ وَالْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ وَهِيَ الصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ۔

ترجمہ

اور عزیمت کی چار اقسام ہیں۔ اس لئے کہ وہ دو صورت سے خالی نہیں۔ اول اس کے منکر کو کافر کہا جائیگا یا نہیں۔ اول کو فرض کہتے ہیں۔ اور دوسری صورت کی پھر دو صورتیں ہیں۔ اگر منکر کو کافر نہ کہا جائیگا تو آیا اس کے ترک پر عذاب دیا جائیگا یا نہیں۔ اگر عذاب دیا جائیگا تو وہ واجب ہے اور اگر ترک پر عذاب نہ دیا جائے تو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں تارک مستحق ملامت ہے یا نہیں اگر اول ہے یعنی مستحق ملامت ہے تو وہ سنت ہے۔ اور اگر مستحق ملامت نہیں ہے تو وہ نفل ہے۔ اور حرام فرض ہی میں شمار ہے مگر باعتبار ترک کے۔ اور مکروہ واجب کے تحت داخل ہے اور مباح اس معنی میں نہیں آتا جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ پس پہلی قسم فرض ہے۔ یہ وہ حکم شرعی ہے جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا اور ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شک و شبہ نہ ہو۔ جیسے رکعتوں اور روزوں کی تعداد اور انکی کیفیت اس طریق پر متعین شدہ ہے کہ نہ اس میں زیادتی کی گنجائش ہے نہ کمی کرنے کی۔ اور ایسی دلیل سے ثابت ہے جو قطعی ہے اس کے ثبوت میں کوئی شبہ کا احتمال نہیں ہے۔ اور یہ اعتراض وارد نہ کیا جائے کہ اس میں اس تعریف کی بنا پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہو جاتی ہے جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اور کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ تعریف میں کلمہ ما معہود متعین ہے جس سے متعین معہود عزیمت مراد ہے جو مباح اور نفل کو شامل نہیں ہے۔ جیسے ایمان اور ارکان اربعہ اور وہ صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج ہیں۔

تشریح

ماتن نے کہا عزیمت کی چار قسمیں ہیں۔ فرض، واجب، سنت، نفل۔ دلیل حصر یہ ہے کہ عزیمت کی دو صورتیں ہیں۔ اس کا منکر کافر ہوگا، یا اس کا منکر کافر نہ ہوگا۔ اول عزیمت فرض ہے۔ اور دوسری صورت کی دو قسمیں ہیں۔ اس کے ترک کرنے والے کو عذاب ہوگا،

یا عذاب نہ ہوگا۔ جس کے ترک سے عذاب ہوگا وہ واجب ہے۔ اور جس کے ترک سے عذاب نہ ہوگا اس کی دو صورتیں ہیں۔ اس کا تارک مستحق ملامت ہوگا یا مستحق ملامت نہ ہوگا۔ اگر مستحق ملامت ہے تو وہ سنت ہے، اور اگر مستحق ملامت نہیں تو وہ نفل ہے۔

قولہ والحرام داخل فی الفرض الخ۔ جواب ہے ایک اعتراض کا۔ اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار اقسام میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں؟

جواب :۔ حرام یا تو فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے۔ اس طریقے سے کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا، اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک واجب ہوگا۔ اول کی مثال شرب خمر کا ترک کرنا۔ دوسرے کی مثال شطرنج کھیلنے کو ترک کرنا واجب ہے۔

حاصل یہ کہ حرام باعتبار ترک فرض میں داخل ہے یا پھر واجب میں۔ اس وقت ان کے عام معنی مراد لئے جائیں گے۔ خواہ اس کا کرنا فرض ہو یا اس کا ترک کرنا فرض ہو۔

اقسام مکروہ :۔ مکروہ کی دو قسمیں ہیں۔ مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی واجب میں داخل ہے اس وجہ سے کہ مکروہ تحریمی کا ترک کرنا واجب ہے۔ جیسے گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ اس تعریف کے لحاظ سے واجب کے بھی عام معنی مراد ہوں گے۔ اور اس کی دو قسمیں اس طرح ہوں گی مثلاً اس کا کرنا یا تو واجب ہوگا یا اس کا ترک کرنا واجب ہوگا۔ اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہوگا۔ کیونکہ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنا بھی سنت ہے۔ اس لئے سنت سے بھی عام معنی مراد ہوں گے خواہ اس کا کرنا سنت ہے، یا اس کا ترک کرنا سنت ہے۔ مباح کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے۔ کیونکہ نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو۔ اور اس کا ترک کرنیوالا نہ مستحق ملامت ہوگا اور نہ ہی عذاب دیا جائیگا۔ نفل کی یہ تعریف مباح پر بھی صادق آتی ہے، لہذا مباح نفل کی تعریف میں داخل ہوگا۔ اور جب حرام فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ قسموں میں منحصر کرنا غلط نہ ہوگا۔

تفصیل دلائل سمعیہ :۔ ایسے دلائل کی تعداد چار ہے۔ اول جن کا ثبوت قطعی ہو اور اپنے معنی پر قطعیت کے ساتھ دلالت کرتے ہوں۔ جیسے نص قرآن، مفسر، محکم وغیرہ اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو۔ دوم ثبوت قطعی ہو اور دلالت ظنی ہو۔ جیسے وہ آیات جن کی تاویل کی گئی ہو۔ تیسری قسم ثبوت ظنی ہو اور دلالت قطعی ہو۔ جیسے خبر واحد جس کا مفہوم قطعی ہو۔ چہارم جس کا ثبوت ظنی اور دلالت ظنی ہو۔ جیسے وہ خبر واحد جس کا مضمون ظنی ہو۔

پہلی دو دلیلوں سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے، اور تیسری اور چوتھی دلیل سے واجب،

مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے، اور جو ظنی سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

قولہ لایتناول مایثبت بدلیل الخ:- اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ بالا تعریف کی بنا پر فرض بعض ایسے مباحات کو بھی شامل ہو جاتا ہے جو کسی قسم کی دلیل سے ثابت ہوں؟

جواب:- فرض کی تعریف میں کلمہ ما مذکور ہے جس سے مراد وہ حکم شرعی ہے جو ان بعض مباحات و نوافل کو شامل نہیں ہے۔

وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عِلْمًا وَتَصْدِيْقًا بِالْقَلْبِ فِيْمَا هُمَا مُتَرَادِفَانِ وَالْاَصَحُّ اَنَّ التَّصْدِيْقَ مَا يَعْتَقِدُهُ بِاخْتِيَارِ التَّصْدِيْقِ وَهُوَ اَخَصُّ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ اِذْ قَدْ يَحْصُلُ بِلَا اخْتِيَارٍ وَلَا يُصَدِّقُ بِهٖ كَمَا كَانَ لِاَهْلِ الْكِتَابِ الَّذِيْنَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَهُمْ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ فِي الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ اَدَاؤُهَا بِالْبَدَنِ وَفِي الْمَالِيَّةِ اِعْطَاؤُهَا اَدَاءً اَوْ نِيَابَةً وَقِيْلَ لَهَا حَتّٰى يُكْفَرَ جَاحِدُهٗ اَيْ يُنْسَبُ اِلَى الْكُفْرِ مُنْكِرُهٗ تَفْرِيْعٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصْدِيْقِ وَيُفَسَّقُ تَارِكُهٗ بِلَا عُذْرٍ تَفْرِيْعٌ عَلَى الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ وَاحْتَرَزَ بِهٖ عَنِ التَّرْكِ بِعُذْرِ الْاِكْرَاهِ اَوْ بِعُذْرِ الرُّخْصَةِ فَاِنَّهٗ لَا يُفَسَّقُ حِيْنَئِذٍ۔

ترجمہ: اور اس کا حکم اس پر دل سے یقین رکھنا اور اعتقاد رکھنا ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں۔ اور اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس پر اختیار تصدیق سے اعتقاد رکھا جائے اور یہ علم قطعی سے اخص ہے کیونکہ علم قطعی بلا اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی جس طرح کہ کفار کو علم قطعی حاصل تھا مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی تھی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ وہ رسول اللہ کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں اور اعضاء بدن سے عمل کرنا لازم ہے۔ چنانچہ عبادت بدنی میں اس کی ادائیگی بدن سے ہوگی، اور عبادت مالیہ میں اس کو دیدینا یا اس کے لئے نائب بنانا لازم ہے۔ یہاں تک کہ اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ یہ تفریع علم اور تصدیق کی بنا پر ہے، اور اس کے بلا عذر چھوڑ دینے والے کو فاسق کہا جائیگا۔ یہ عمل بالبدن کی تفریع ہے۔ اس کے ذریعہ اکراہ یا رخصت کے عذر سے ترک کر دینے سے احتراز مقصود ہے کیونکہ ایسی صورت میں تارک کو فاسق نہ کہا جائیگا۔

تشریح: قولہ وحکمہ اللزوم الخ:- اور فرض کا حکم اس کے حق ہونیکا یقین کرنا اور اس کا اعتقاد رکھنا ہے۔ بعض کے نزدیک تو علم اور تصدیق دونوں کے معنی ایک ہیں۔ اور علم کے بعد تصدیق کا لفظ تفسیر کے لئے ہے مگر صحیح بات یہ ہے کہ تصدیق اس کو کہتے ہیں جس میں اپنے اختیار و ارادہ سے اعتقاد کیا جائے، اور علم قطعی اختیار اور بغیر اختیار کے بھی حاصل ہوجاتا

ہے مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی جس طرح اہل کتاب کو ذات رسول کا قطعی علم اگرچہ حاصل تھا مگر تصدیق انہیں حاصل نہ تھی۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے الذین آتیناہم الکتاب یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم (جن کو ہم نے کتابیں دی ہیں وہ انکو یعنی آنحضورؐ کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنی اولاد کو جانتے اور پہچانتے ہیں) اس کے باوجود وہ حضورؐ کی تصدیق نہیں کرتے ہیں۔

حاصل یہ کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کے حق ہونے کا یقین کیا جائے، اور زبان ودماغ سے اس کا اعتقاد کیا جائے اور بدن کے اعضاء سے اس پر عمل کیا جائے۔ اور یہ تینوں چیزیں ضروری اور لازم ہیں۔ اگر وہ عبادت بدن سے ادا کرنے سے تعلق رکھتی ہے تو بدن سے اس کو پورا کیا جائے، اور اگر از قسم مالی ہے تو مال خرچ کرکے اس کو پورا کیا جائے۔ اور اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا۔

مذکورہ بالا تفریع اس کے علم اور تصدیق کی بناء پر ہے۔ اور اگر اس کو کوئی شخص بلا عذر ترک کر دے تو وہ فاسق ہوگا اور گنہگار رہیگا۔ یہ بدن سے عمل کے لازم ہونے کی تفریع ہے۔ اور اگر ترک عمل کسی شرعی عذر یا کسی مجبوری یا اکراہ کی بناء پر ہوا ہے تو اس کے تارک کو فاسق نہ کہا جائے گا۔

وَالثَّانِيْ وَاجِبٌ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَالْمُجْمَلِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْأُضْحِيَةِ فَإِنَّهُمَا ثَبَتَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِيْ فِيْهِ شُبْهَةٌ فَيَكُوْنَانِ وَاجِبَيْنِ وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عَمَلًا لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِيْنِ فَهُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِي الْعَمَلِ دُوْنَ الْعِلْمِ حَتّٰى لَا يَكْفُرَ جَاحِدُهُ لِعَدَمِ الْعِلْمِ وَيَفْسُقُ تَارِكُهُ إِذَا اسْتَخَفَّ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ بِأَنْ لَا يَرَى الْعَمَلَ بِهَا وَاجِبًا لَا أَنْ يَتَهَاوَنُوْنَ بِهَا فَإِنَّ الطَّعْنَ بِالشَّرِيْعَةِ كُفْرٌ وَإِنَّمَا خَصَّ أَخْبَارَ الْآحَادِ بِالذِّكْرِ بِاعْتِبَارِ الْغَالِبِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِأَخْبَارِ الْآحَادِ وَأَمَّا إِذَا تَرَكَ الْعَمَلَ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ بِطَرِيْقِ التَّأْوِيْلِ بِأَنْ يَقُوْلَ هٰذَا الْخَبَرُ ضَعِيْفٌ أَوْ غَرِيْبٌ أَوْ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ فَلَا يَفْسُقُ فِيْهِ لِأَنَّ هٰذَا لَيْسَ الْهَوٰى وَالشَّهْوَةَ بَلْ مِمَّا تَوَارَثَ بِهِ الْعُلَمَاءُ وَلِأَجْلِ الدِّيَانَةِ وَالْفَطَانَةِ۔

ترجمہ اور دوسری قسم واجب ہے۔ واجب وہ حکم شرعی ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں کسی قدر شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض اور مجمل اور خبر واحد جیسے صدقۂ فطر اور قربانی۔ کیونکہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت ہوئے ہیں جس میں کسی قدر شبہ ہے لہٰذا دونوں واجب ہونگے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے، اور اس پر اعتقاد اور یقین کرنا لازم نہیں پس واجب فرض کے مثل عمل میں ہے نہ کہ علم میں یہی وجہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا یعنی عدم علم

یقین کی وجہ سے اس کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور البتہ اس کے تارک کو اس وقت فاسق کہا جائیگا جبکہ وہ اخبار آحاد کا استخفاف کرے۔ بایں طور کہ وہ ان اخبار آحاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے۔ یہ نہیں کہ وہ اخبار آحاد کی تکفیر کرے کیونکہ شریعت کی تحقیر کفر ہے۔ اور متن میں اخبار آحاد کو خصوصیت سے ذکر کرنا غالب کا اعتبار کرکے ہے۔ ایسا نہیں کہ واجب صرف اخبار آحاد سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ مگر جب وہ تاویل کرتا ہو تو فاسق نہیں کہا جائیگا۔ اور بہر حال بطریق تاویل اخبار آحاد پر عمل کا ترک کرنا مثلاً یوں کہتا ہے کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہ کہا جائیگا۔ کیونکہ تاویل اس کی خواہش نفسانی کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ اس قبیل سے ہے کہ علماء کو ذہانت اور دقت نظر کی وجہ سے ملی ہے۔

تشریح قولہ والثانی واجب الخ۔ عزیمت کی دوسری قسم واجب ہے۔ واجب اس شرعی حکم کو کہا جاتا ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو کہ جس کے ثبوت میں شبہ ہو۔ اس کی بہترین مثال عام مخصوص البعض ہے۔ اسی طرح مؤول اور خبر واحد ایسے دلائل ہیں جن کے ثبوت میں شبہ ہے۔ جیسے صدقۂ فطر اور قربانی کا وجوب ہے۔ ان دونوں کا ثبوت ایسے دلائل سے ہوا ہے جن کے ثبوت میں شبہ ہے۔ دلیل میں شبہ کی بناء پر اس سے ثابت شدہ حکم کو واجب کہا جاتا ہے۔

واجب کا حکم :- اس کے تقاضے پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس کے مطابق یقین اور اعتقاد رکھنا واجب نہیں ہے گویا عمل میں تو فرض کے مانند ہوتا ہے البتہ اعتقاد اور یقین میں فرض کے برابر نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسی فرق کی بناء پر کہ اس کی دلیل میں شبہ ہوتا ہے واجب کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ البتہ اگر کوئی شخص خبر واحد کی تخفیف کرے اور اس پر عمل کو واجب قرار نہ دیکر عمل نہیں کرتا تو ایسے شخص کو فاسق کہا جائیگا۔ اور اگر ان کی اہانت کرے پھر عمل کو ترک کردے تو ایسے شخص کی تکفیر کی جائیگی اس لئے کہ شریعت کی توہین کرنا کفر ہے۔

قولہ وانما خص اخبار الآحاد بالذکر الخ۔ خبر واحد کا ذکر متن میں خاص طور پر اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ واجب کا ثبوت بالعموم اخبار آحاد سے ہی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ لینا چاہیئے کہ واجب کا ثبوت خبر واحد کے علاوہ دوسرے دلائل سے نہیں ہوتا۔

تارک واجب فاسق کیوں؟ واجب کے تارک کو فاسق اس صورت میں کہا جائیگا جب اس نے اس پر عمل کو کسی تاویل کی بناء پر ترک نہ کیا ہو۔ اور اگر کسی تاویل کی بنیاد پر واجب پر عمل کو ترک کیا گیا جیسے تارک نے یہ کہہ کر عمل کو ترک کیا کہ یہ خبر ضعیف ہے، یا یہ خبر غریب ہے۔ یا یہ کہتا ہے کہ یہ کتاب اللہ کے خلاف ہے تو اس صورت میں ایسے تارک کو فاسق نہ کہا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ یہ تاویل علمی اور تحقیقی بنیاد پر ہے، ہوائے نفس کی وجہ سے نہیں۔

بالخصوص یہ نظر کی باریکی اور ذہانت کی وجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملی ہے۔

والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها
من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله أن يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض
ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي أن يذكر هذه القيود في التعريف إلا أنه
اكتفى منها بالحكم ولكن قالوا إن هذا التعريف والحكم لا يصدق إلا على سنة الهدى
في التقسيم الآتي وإنما هو لمطلق السنة إلا أن السنة تقع على طريقة النبي وغيره يعني الصحابة
يقال سنة أبي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي
يعني إذا أطلق لفظ السنة بلا قرينة لا ينطلق إلا على طريقة الصحابة كما روي أن سعيد بن المسيب
قال ما أدرك الثلث من الدية لا ينتصف وهو السنة أراد بها سنة النبي عليه السلام وهي أن الدية
إذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والأنثى فيه سواء وإذا بلغ الثلث فصاعدا يوجد للمرأة نصف ما
يوجد للرجل وإذا أريد بها سنة غير النبي يقال هذه سنة الشيخين أو سنة أبي بكر
ونحوه وهي نوعان أي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الأول سنة
الهدى وتاركها يستوجب إساءة أي جزاء إساءة كاللوم والعتاب أو يستحق جزاء الإساءة
كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والأذان والإقامة فإن
هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين وأعلام الإسلام ولهذا قالوا إذا أصر أهل مصر على
تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الإمام وكذا كراهات في كل منها إنما لا يحصى والثاني
الزوائد وتاركها لا يستوجب إساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقعوده وقيامه
فهي كلها لا تصدر منه على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فإنه كان
يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وكان يلبس عمامة سوداء وخضراء وكان
مقدارها سبعة أذرع أو اثني عشر ذراعا أو أقل أو أكثر وكان يطول قيامه وركوعه
وسجوده في صلاة التهجد أكثر من المعتاد فهذه كلها من سنن الزوائد يثاب المرء
على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب إلا أن المستحب ما أحبه العلماء
وهذا ما اعتاده النبي صلى الله عليه وسلم

ترجمہ

اور تیسری قسم سنت ہے وہ ایسے اچھے طریقے کا نام ہے جو دین میں مسلوک اور رائج شدہ ہو۔
اس کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے۔
مصنف نے اپنے قول یطالب سے نفل سے احتراز فرمایا ہے اور من غیر افتراض ولا وجوب کی قید سے فرض و واجب
سے احتراز کیا ہے۔ اور مناسب تھا کہ مصنف ان قیودات کو تعریف میں ذکر فرماتے لیکن انھوں نے لفظ حکم کو

ان سے کنارہ کیا ہے مگر بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ سنت کی مذکورہ تعریف اور حکم دونوں صرف سنن ہدیٰ پر
صادق آتے ہیں اور آئندہ آنیوالی تقسیم مطلق سنت کی ہے۔ مگر سنت کا اطلاق نبی کریمؐ اور غیر نبی یعنی صحابہ
دونوں کے طریقے پر ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے سنت ابی بکرؓ اور سنت عمرؓ اور سنت خلفاء راشدین رضی اللہ
عنہم اجمعین۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا مطلق سنت کا اطلاق صرف طریقۂ نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر ہوتا ہے یعنی جب بلا کسی
قرینہ کے سنت کا اطلاق کیا جائے تو وہ صحابہ کی سنت پر اطلاق نہیں کیا جائیگا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سعید بن
المسیبؒ نے فرمایا دیت کا وہ حصہ جو تہائی سے کم ہو اس کی تنصیف نہیں ہوتی یہی سنت ہے اور سنت سے
نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی سنت مراد لی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دیت جو تہائی تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت
دونوں برابر ہیں۔ اور جب ثلث اور اس سے اوپر تک پہنچ جائے تو اس میں مرد کے لئے جو حصہ لیا جائے گا
عورت کے لئے اس کا آدھا حصہ لیا جائیگا۔ اور جب غیر نبی کی سنت کا ارادہ کیا جائیگا تو کہا جائیگا یہ شیخین کی
سنت ہے یا حضرت ابو بکرؓ کی سنت ہے۔ اسی طرح دوسرے صحابہؓ کے لئے کہا جائیگا۔ اور سنت کی دو قسمیں
ہیں یعنی مطلق سنت کی مذکورہ سنت کی جس کی تعریف گذر چکی ہے اور اس کا حکم دو قسموں پر ہے۔ پہلی قسم سنت
ہدیٰ ہے جس کا تارک اساءۃ کا مستحق ہوتا ہے یعنی اساءت کی جزاء کا جیسے ملامت کرنا سزا دینا۔ اور جزاء کا
نام اساءۃ اس لئے رکھا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا۔ جیسے جماعت، اذان اور اقامت،
کیونکہ یہ تمام کی تمام شعائر دین میں سے ہیں۔ اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ جب اہل شہر اس کے ترک پر اصرار کریں
تو امام وقت کی طرف سے ہتھیاروں کے ذریعہ قتال کیا جائیگا۔ اور ان مذکورہ کے بارے میں بے شمار روایتیں وارد
ہوئی ہیں۔ دوسری قسم سنن زوائد (سنن غیر مؤکدہ) ہے جس کا تارک اساءت کا مستحق نہیں ہوتا مثلاً نبی اکرمؐ
کے وہ اخلاق و عادات جو آپ سے لباس اور قعود و قیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں۔ کیونکہ ان میں سے
تمام کے تمام بطور عبادت صادر نہیں ہوئے، نہ قربت کے ارادہ سے صادر ہوئے بلکہ عادت کے طور پر صادر
ہوئے کیونکہ نبی کریمؐ جبہ زیب تن فرماتے تھے اور کبھی سرخ دھاریوں والا اور کبھی سبز رنگ کا اور کبھی بالکل سفید
بھی ہوتا تھا اور آستینیں لمبی ہوا کرتی تھیں اور کبھی کبھی سر مبارک پر سیاہ رنگ کا عمامہ باندھتے اور کبھی سرخ
دھاریوں والا اور اس کی لمبائی سات ہاتھ کی ہوتی تھی اور بارہ ہاتھ کی بھی ہوتی تھی اور کبھی اس سے کم
اور کبھی اس سے زائد۔ اور بسا اوقات احتباء بیٹھتے اور کبھی چہار زانو ہو کر بیٹھتے تھے اور اکثر بیشتر تشہد کی ہیئت
پر بیٹھا کرتے تھے۔ یہ تمام سنن زوائد میں سے ہیں۔ انسان ایسے کرنے پر ثواب پائے گا اور اس کے ترک
کرنے پر سزا نہ دیا جائیگا۔ یہ بعض مستحب ہیں مگر اصطلاحی مستحب وہ ہے جس کو علماء نے پسندیدہ قرار دیا ہو اور
یہ وہ ہیں جو نبی کریمؐ کی عادت شریفہ تھی۔

تشریح

عزیمت کی تیسری قسم کا نام سنت ہے۔ سنت ایسے طریقے کا نام ہے جو دین میں رائج ہو
اور فرض و واجب سے جداگانہ ہے۔ فرض اور واجب کے ماسوا کی قید ایسے قرینہ کی

بنیاد پر لگائی گئی ہے کہ جس سے یہ واضح ہو جائے کہ سنت فرض اور واجب کے بالمقابل ہو کر قسم ہے چنانچہ سنت جب جو طریقہ رائج ہو گا وہ فرض اور واجب کے طریقہ کے ماسوا ہو گا۔ طریقہ مسلوکہ سے ایسا عمدہ طریقہ مراد ہے جس کو نبی اکرم صلے اللہ تعالے علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو اسی طرح اسکو صحابۂ کرامؓ نے بھی اختیار کیا ہو۔ سنت کا یہ حکم ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کو قائم کرنیکا مطالبہ کیا جائے۔ مطالبہ کئے جانیکی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا" یعنی رسول جو چیز تمہارے لئے پیش کریں اسکو قبول کرلو اور جس چیز سے منع فرمائیں اس سے باز آجاؤ۔

قولہ ان یطالب الخ۔ مصنف علیہ الرحمہ نے ان یطالب کی قید اس لئے بیان کی ہے تاکہ نفل سے احتراز ہو جائے۔ اور من غیر افتراض ولا وجوب کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ فرض اور واجب سے احتراز ہو جائے۔ مگر ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا لیکن وہاں ذکر نہ کرتے ہوئے حکم ہی پر اکتفاء کر لیا گیا۔

قولہ ولکن قالوا ان ھذا التعریف الخ۔ شارح علیہ الرحمہ کی یہ عبارت ایک مشتبہ کے ازالہ کیلئے ہے۔ شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم معلوم ہوتا ہے یہ سنت کے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم کا مصداق صرف سنت ہدیٰ یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ کیونکہ سنت ہدیٰ ہی دین میں رائج طریقہ ہے اور اس کے قائم کرنیکا مطالبہ بھی کیا جاتا ہے جبکہ سنن زوائد بطور عادت کے رائج ہوتی ہیں نہ کہ عبادت کے طور پر۔

قولہ والتقسیم الآتی انما ھو لمطلق السنۃ الخ۔ اس عبارت سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم صرف سنت ہدیٰ پر صادق آتی ہے تو پھر اس سنت کی تقسیم سنت ہدیٰ اور سنن زوائد کیطرف کیسے درست اور مناسب ہوگی؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنیوالی تقسیم سنت ہدیٰ کی نہیں ہے بلکہ یہ تقسیم مطلق سنت کی ہے۔

قولہ الا ان السنۃ تقع الخ۔ اس عبارت سے مصنفؒ نے شوافع اور احناف کے مابین ایک اختلاف کو ذکر کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ سنت کی ذکر کردہ تعریف اور حکم میں احناف اور شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے ہاں اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ سنت کا اطلاق نبی کے علاوہ کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر نہیں ہوتا الغرض بغیر کسی قرینہ کے مطلق سنت کا اطلاق صحابہؓ کے طریقہ پر نہیں ہوتا۔ اور احناف کے نزدیک سنت کا اطلاق جس طرح نبیؐ کے طریقہ پر ہوتا ہے بعینہ صحابہؓ کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے۔

احناف کی دلیل آپ کا قول من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من عمل بہا" جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ رائج کیا اس کے لئے اس کا اجر ہوگا اور جو اس پر عمل کریگا اس کا اجر بھی اس کیلئے ہوگا۔ یہاں حدیث میں کلمہ من عام ہے اسلئے نبی غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کریگا اس کے لئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا

جائیگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل سے پہلے دیت کے بارے میں یہ غور فرمالیں کہ احناف کے نزدیک عورت مطلقاً مرد کی دیت سے نصف ہوا کرتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت اور مرد دونوں مساوی ہیں انھوں نے اپنے مذہب کی تائید کے لئے یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیبؒ نے فرمایا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہوا کرتی۔ اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیبؒ کی مراد سنت سے نبی علیہ السلام کی سنت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سنت کا لفظ جب مطلقاً بولا جاتا ہے تو اس سے نبی کی سنت مراد ہوتی ہے غیر نبی کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب غیر نبی کی سنت کا ارادہ کیا جائے تو اسکو اضافت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے ہٰذہٖ سنۃ الشیخین، ہٰذہٖ سنۃ ابی بکرؓ وغیرہ۔

احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ سعید بن المسیبؒ کی اس روایت میں سنت سے مراد سنت نبی نہیں ہے بلکہ یہاں زید بن ثابتؓ کی سنت مراد ہے۔ چنانچہ زید بن ثابتؓ فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ سنت کا اطلاق نبی اور غیر نبی دونوں کی سنت پر ہوتا ہے اور یہی ہمارا مدعیٰ بھی ہے۔

اقسام سنت: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) سنن ہدیٰ (۲) سنن زوائد۔

سنن ہدیٰ وہ ہے جس کا ترک کرنیوالا اساءت کی سزا کا مستحق ہوتا ہے یعنی تارک زجر و توبیخ کا مستحق ہوتا ہے۔ متن میں اساءت سے پہلے جزاء کا لفظ محذوف ہے یا جزاء اساءت کو اساءت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے قرآن کریم میں ہے جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا کہ جزاء سیئہ کو سیئہ کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے۔

سنت ہدیٰ کی مثال جماعت، اذان اور اقامت ہے۔

سنن زوائد وہ ہیں جن پر عمل کرنا ضروری نہ ہو اور ان کا تارک مستحق ملامت نہ ہو بلکہ کرنے پر ثواب کا مستحق ہو۔ جیسے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و عادات جو آپ سے لباس پہننے اٹھنے اور بیٹھنے میں صادر ہوئے۔ بلکہ وہ امور آپ سے بطور عادت صادر ہوئے۔ مثلاً آپ نے جبہ کا استعمال فرمایا، کبھی سرخ دھاریوں والا اور کبھی سبز رنگ کا، اور کبھی بالکل سفید آستین اکثر لمبی ہوا کرتی تھی، بسا اوقات آپ نے عمامہ مبارک سر پر باندھا کبھی سرخ دھاریوں والے کپڑے کا، اور دستار کی لمبائی کبھی سات ہاتھ کی اور کبھی بارہ ہاتھ کی ہوتی تھی۔ اسی طرح آپ چوکڑی مار کر بیٹھتے تھے اور عذر کی بناء پر چار زانو ہو کر بیٹھنا بھی آپ سے ثابت ہے مگر زیادہ تر آپ کا بیٹھنا تشہد کی ہیئت پر ہوتا تھا۔ یہ سب از قسم سنن زوائد ہیں۔ ان کے مطابق عمل کرنے پر ثواب مرتب ہوگا اور ترک کرنے پر کسی قسم کی ملامت نہ کی جائے گی نہ سزا دی جائے گی۔ بعض نے مستحب کے بھی یہی معنی ہیں

مستحب اور سنن زوائد کا فرق: مستحب وہ ہے۔ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے اعمال و اخلاق میں سے جن کو علماء حق نے پسند فرمایا ہو۔ اور سنن زوائد وہ ہیں جن کو آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے بطور

عادت انجام دیا ہو۔ سنن ہدیٰ کی تعداد کم اور سنن زوائد کی تعداد زیادہ ہیں۔ اسی وجہ سے ماتن نے سنن ہدیٰ کیلئے
مفرد کا لفظ اور زوائد کے لئے جمع کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

وَالرَّابِعُ النَّفْلُ وَهُوَ مَا يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ عَرَّفَهٗ بِحُكْمِهٖ اِتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ وَفِي
ذِكْرِ الْعِقَابِ دُوْنَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يُنَافِي اِسْتِحْقَاقَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ وَالزَّوَائِدُ عَلَى
الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهٰذَا الْمَعْنٰى اَيْ لِاَنَّهٗ يُثَابُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ
يُخَالِفُ مَا ذَكَرَهُ الْفُقَهَاءُ اَنَّهٗ لَوْ صَلّٰى اَرْبَعًا وَقَعَدَ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ تَمَّ فَرْضُهٗ وَاَسَاءَ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاِسَاءَةَ
لَيْسَتْ بِاعْتِبَارِ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ بَلْ بِتَاْخِيْرِ السَّلَامِ وَاخْتِلَاطِ النَّفْلِ بِالْفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا شُرِعَ
النَّفْلُ عَلٰى هٰذَا الْوَصْفِ وَجَبَ اَنْ يَبْقٰى كَذٰلِكَ يَعْنِيْ اَنَّهٗ لَا يَلْزَمُ فِيْ حَالَةِ الْبَقَاءِ كَمَا كَانَ لَمْ يَلْزَمْ
قَبْلَ الْاِبْتِدَاءِ فَاِنْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ لَا يَلْزَمُ اِتْمَامُهٗ وَلَوْ اَفْسَدَ لَا يَلْزَمُ قَضَاؤُهٗ سَوَاءٌ كَانَ
صَوْمًا اَوْ صَلٰوةً قُلْنَا اِنَّ مَا اَدَّاهُ وَجَبَ صِيَانَتُهٗ وَلَا سَبِيْلَ اِلَيْهَا اِلَّا بِالْتِزَامِ الْبَاقِيْ لِاَنَّ الصَّلٰوةَ
وَالصَّوْمَ مِمَّا لَمْ يَتَجَزَّأْ صِحَّتُهٗ اِلَّا اِذَا كَانَ تَامًّا يَكُوْنُ شَفْعًا اَوْ صَوْمَ يَوْمٍ فَاِنْ اَدّٰى بَعْضَ الصَّلٰوةِ
اَوِ الصَّوْمِ فَلَمْ يُتِمَّهٗ اَنْ يَجِبَ وَالْاِبْطَالُ حَرَامٌ عَلَيْهِ وَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ
وَاِنْ اَفْسَدَ وَجَبَ اَنْ يَقْضِيَهٗ لِتَكُوْنَ فِيْهِ صِيَانَةٌ وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ لَيْسَ فِيْهِ اِبْطَالُ الْعَمَلِ بَلْ اِمْتِنَاعٌ
عَنْهُ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الْاَجْزَاءَ الْمُؤَدَّاةَ لَمَّا كَانَ لَهَا عُرْضَةٌ اَنْ تَصِيْرَ عِبَادَةً بَعْدَ الْاِتْمَامِ
وَبَعْدَ مَا كَانَتْ اَبْطَلَهَا وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا اَيِ الشُّرُوْعُ يُقَاسُ عَلَى النَّذْرِ
لِاَنَّ النَّذْرَ صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى مِنْ حَيْثُ الذِّكْرُ لَا مِنْ حَيْثُ الْفِعْلُ بِاَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اُصَلِّيَ
رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهٖ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ اَيْ ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَةِ هٰذَا الذِّكْرِ اِبْتِدَاءُ
النَّفْلِ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَمَّا وَجَبَ لِتَعْظِيْمِ ذِكْرِ اسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فِي النَّذْرِ
بِالْاِتِّفَاقِ فَلَاَنْ يَجِبَ لِصِيَانَةِ ابْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاؤُهٗ اَوْلٰى بِالْاِهْتِمَامِ وَالدَّوَامِ لِاَنَّ الدَّوَامَ اَسْهَلُ
مِنَ الْاِبْتِدَاءِ وَفِي الشَّيْءِ وَالْفِعْلُ اَوْلٰى مِنَ التَّسْمِيَةِ فِي الْاِهْتِمَامِ۔

ترجمہ

اور چوتھی قسم نفل ہے۔ نفل وہ مشروع ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائیگا اور نہ
کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ مصنفؒ نے نفل کی تعریف اس کے حکم سے سلف کا اتباع کرتے ہوئے
کی ہے۔ اور عذاب کی نفی کے ذکر کرنے میں نہ کہ مذمت یا عتاب کا انکار کرنے میں تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا حال
معلوم نہیں ہے۔ اور اس معنی کے لحاظ سے دو رکعتوں سے زائد مسافر کیلئے نفل ہے کہ وہ اس کے کرنے پر ثواب
دیا جائے گا اور اس کو ترک کر دینے سے عذاب نہ دیا جائے گا۔ اور یہ اعتراض نہ وارد کیا جائے کہ یہ تو فقہاء

کی گئی کیونکہ ذم اور عقاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی یہ معلوم نہیں کہ نفل کے ترک کرنے پر ملامت اور عذاب ہوگا یا نہیں۔ تو ان کو چونکہ اس کا علم نہیں ہے اس لئے صرف عقاب کی نفی کی گئی ہے۔

نفل کی تعریف کے پیش نظر مسافر چار رکعت والی نماز کو دو رکعت کے بجائے اگر چار رکعت پڑھ لیتا ہے تو دو رکعت نفل ہو جائیں گی۔ اب اگر کوئی شخص یہ اشکال کرے کہ فقہاء نے کہا ہے کہ چار رکعت والی نماز کو مسافر اگر چار رکعت پڑھ لے اور دو رکعت کے بعد قعدہ کر لے تو اس کا فرض ادا ہو جائیگا اور وہ گنہگار ہوگا۔ تو ایسا کرنے پر اس کا گنہگار ہونا اس کی علامت ہے کہ فقہاء کی نظر میں یہ دو رکعت نفل نہیں ہیں۔ اگر یہ دونوں رکعتیں اس کی نفل شمار ہوتیں تو یہ شخص گنہگار کیوں نہ ہوتا؟

اس اشکال کا جواب یہ دیا جائیگا کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا دو رکعت نفل پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ فرض کی دو رکعت پڑھنے کے بعد اور سلام پھیرنے میں چونکہ اس نے تاخیر کی ہے اس تاخیر اور نفل کو فرض کے ساتھ مخلوط کرنے کی بنا پر اس کو گنہگار کہا گیا ہے۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل جس وصف کے ساتھ شروع کیا جاتا ہے اسی وصف کے ساتھ آخر تک باقی رہتا ہے گویا نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے نفل تھا واجب نہیں تھا شروع کرنے کے بعد آخر تک وہ نفل ہی باقی رہتا ہے واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ شے کی بقاء اس کی ابتداء کے خلاف نہیں ہوتی۔ اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب نہیں۔ اور شروع کرنے کے بعد اگر اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضاء واجب نہ ہوگی خواہ نفل بصورت صلوٰۃ ہو یا صوم ہو۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے اور اس کو پورا کرنا بھی واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔ اور اگر درمیان میں اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضاء بھی واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ نفل کے ادا کرنے والے نے جو عبادت کی ہے اس کی حفاظت کرنا ضروری ہے تاکہ عمل باطل نہ ہونے پائے اس کی حفاظت اسی وقت ہو سکتی ہے جب باقی ماندہ حصہ کو لازم قرار دیا جائے۔ اس لئے نفل اگر بصورت نماز ہے تو وہ ایک شفعہ پوری ہو جائے اور روزہ ہے تو پورے دن میں پورا ہو جائے۔ لہٰذا اگر اس نے نماز اور روزہ میں سے ایک ایک حصہ پورا کر دیا تو باقی ماندہ حصہ کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ عمل کو باطل کرنا لازم آئیگا اور یہ عمل قوله تعالیٰ لا تبطلوا اعمالکم کے خلاف ہے۔ اس لئے عمل کو باطل کرنا حرام اور ناجائز ہوگا۔ اور اگر فاسد کر دیا جائے تو اس کی حفاظت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی قضاء واجب قرار دی جائے۔

ایک اعتراض :- ولا يقال الخ سے مصنفؒ نے ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے سوال یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد باطل کرنے سے امتناع عن النفل لازم آتا ہے جبکہ حرام عمل کا ابطال ہے۔ امتناع عمل حرام نہیں ہے۔ اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا نہ

وَبِأَنَّهُ لَمَّا وُجِدَتِ الْعَزِيمَةُ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ نَاقِصَةً فِي مَجَازِيَّتِهَا۔

ترجمہ

اور دوسری قسم رخصت ہے۔ یہ اس کے قول عزیمت پر عطف ہے۔ مصنف نے اس کی تعریف اس لئے نہیں کی کہ یہ معنی مشترک نہیں ہے اور نہ اس کے لیے معنی واحد ہیں کہ جو اس کی تمام انواع میں مساوی پائے جاتے ہوں، بلکہ پہلے اس کی تقسیم کی ہے پھر ہر نوع کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جا سکے۔ چنانچہ فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ دو قسمیں حقیقت کی ہیں جن میں سے ایک دوسری کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے۔ اور دو قسمیں مجازی ہیں جن میں ایک قسم دوسری کے مقابلے میں زیادہ کامل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے کہ جس کی عزیمت پر عمل باقی رہے لہٰذا جب بھی عزیمت ثابت ہوگی تو اس کے مقابلہ میں رخصت حقیقیہ بھی باقی رہے گی۔ لہٰذا پہلی دونوں قسموں میں جب کہ عزیمت شریعت میں موجود اور معمول بہا ہے تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں حقیقۃً ثابت رہے گی پھر پہلی قسم میں جب کہ عزیمت من کل الوجوہ موجود رہے گی تو رخصت بھی من کل الوجوہ موجود ہوگی۔ بخلاف دوسری قسم کے کہ اس میں عزیمت من وجہ دون وجہ موجود ہوتی ہے لہٰذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی۔ اور بعد کی دو قسموں میں جب عزیمت درمیان سے فوت ہو گئی تو اس کے مقابلے میں رخصت بھی مجازاً ہوگی۔ یعنی رخصت کا اطلاق ان پر مجازاً ہوگا کیونکہ رخصت عزیمت کے قائم مقام ہو گئی۔ پھر ان دونوں قسموں میں سے قسم اول میں جب عزیمت سارے عالم سے فوت ہو چکی اور کسی درجہ میں باقی نہ رہ گئی تو رخصت اتم المجاز ہوگی جس کی کوئی مشابہت حقیقت سے باقی نہ رہ گئی۔ بخلاف قسم ثانی کے کہ جب عزیمت بعض مقامات پر مادون میں پائی جاتی ہے تو رخصت اس کے مقابلے میں مجازیت میں ناقص ہوگی۔

تشریح

قولہ ورخصۃ الخ۔ اس عبارت کا عزیمت پر عطف ہے۔ رخصت وہ شرعی حکم ہے جس میں مشکل حکم کو کسی عذر اور مجبوری کی بنا پر آسان کیا گیا ہو۔

ماتن نے رخصت کی تعریف بیان نہیں کی ہے صرف تقسیم کی ہے حالانکہ پہلے رخصت کی تعریف کرنا چاہئے تھا پھر اس کی تقسیم کو ذکر کرنا چاہئے تھا۔ وجہ تعریف نہ کرنے کی یہ ہے کہ رخصت میں مشترک اقسام میں سے کسی قسم کی تعریف صادق نہیں آتی۔ اس میں نہ اشتراک لفظی پایا جاتا ہے جس طرح لفظ عین میں اشتراک لفظی ہے کہ لفظ عین کے متعدد معانی ہیں اور ہر معنی کے وضع کرنے والے مختلف طبقے اور گروہ ہیں۔ اسی طرح مشترک مفہوم بھی نہیں پایا جاتا ہے کہ اس کے کوئی کلی معنی ہوں جس کے متعدد افراد پائے جاتے ہوں۔ جیسے منطق میں لفظ انسان حیوان ناطق کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حیوان ناطق کے افراد کثیر ہیں۔

اس اشتراک کے نہ پائے جانے کی بنا پر ماتن نے رخصت کی تعریف ذکر کرنے کے بجائے اسکی

تقسیم بیان فرمائی ہے، اور ہر قسم کی تعریف الگ الگ ذکر کی ہے۔

اعتراض: قولہ و تقسیمہا باعتبار معناہ الخ - جب رخصت کی کوئی حقیقت نہیں جو اس کی تمام اقسام کو عام اور شامل ہو تو اس کو اپنی انواع و اقسام کی جانب منقسم کرنا کیسے صحیح ہوگا۔

جواب: اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت کی تقسیم اس لحاظ سے ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس سے قطع نظر کر کے کہ وہ معنے اس کے حقیقی ہوں یا مجازی ہوں جیسے مشترک لفظ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔

رخصت کی اقسام: رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں۔ رخصت حقیقی۔ رخصت مجازی۔ ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔

بہر حال رخصت حقیقی کی اقسام، رخصت حقیقی وہ ہے جس کی عزیمت قابل عمل ہو اور باقی ہو۔ لہذا جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں باقی رہے گی۔ اور اول دو قسموں میں عزیمت شریعت میں معمول بہا باقی رہتی ہے اور اس کے مقابلے میں رخصت بھی باقی رہتی ہے، اور عزیمت پورے اعتبارات کے ساتھ باقی رہتی ہے اس لئے رخصت بھی اپنے تمام اعتبارات کے ساتھ باقی رہتی ہے۔ اور دوسری قسم میں بعض اعتبارات سے عزیمت باقی رہتی ہے۔ اور بعض اعتبارات سے باقی نہیں رہتی۔ اور اس کے مقابلے میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہیں ہوتی۔ اور بعد والی دو قسموں میں درمیان کی عزیمت فوت ہو جاتی ہے اور موجود نہیں رہتی اس لئے اس کے مقابلے میں رخصت مجازاً ہوگی۔ اور مجاز کا استعمال اس پر مجازاً ہی کیا جائیگا اس لئے کہ یہ رخصت نہیں بلکہ عزیمت کے درجہ میں اس کے قائم مقام ہے۔ اور ان میں سے جو قسم اول ہے اس میں عزیمت غائب ہوتی ہے، کسی جگہ موجود نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے اس کو رخصت اتم المجاز کا نام دیا جاتا ہے۔ اس قسم کا حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

اور دوسری قسم میں عزیمت بعض مقامات میں موجود ہوتی ہے۔ اس وجہ سے رخصت کی یہ قسم مجاز ہونے میں کم درجہ کی ہے اور اس کا مجاز ہونا ناقص ہے۔

فَمَا أَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتُبِيحَ أَيْ عُومِلَ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِي سُقُوطِ الْمُؤَاخَذَةِ لَا أَنَّهُ يَصِيرُ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا وَهُوَ الْحُرْمَةُ فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرِّمُ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَيْنِ فَالْاِحْتِيَاطُ وَالْعَزِيمَةُ فِي الْكَفِّ عَنْهُ وَمَعَ ذَلِكَ يُرَخَّصُ فِي مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ فَكَانَ هُوَ أَحَقَّ بِإِطْلَاقِ اسْمِ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْبَاقِيَةِ كَالْمُكْرَهِ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ أَيْ كَمَا رُخِّصَ مَنْ أُكْرِهَ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ بِمَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى عُضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ لَا بِمَا دُونَهُمَا فَإِنَّهُ يُرَخَّصُ لَهُ إِجْرَاؤُهَا عَلَى اللِّسَانِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنًّا بِالْإِيمَانِ مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ لِلْكُفْرِ وَهُوَ حُدُوثُ الْعَالَمِ وَالنُّصُوصُ الدَّالَّةُ

عَلَيْهِ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ بِلَا رَيْبٍ وَمَعَ ذٰلِكَ يُرَخَّصُ لَهُ بِأَنْ يَحْفَظَ نَفْسَهُ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ عِنْدَ الِامْتِنَاعِ صُورَةً وَمَعْنًى أَمَّا صُورَةً فَبِتَخْرِيبِ الْبِنْيَةِ وَأَمَّا مَعْنًى فَبِزُهُوقِ الرُّوحِ وَفِي الْإِقْدَامِ عَلَيْهَا لَا يَفُوتُ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالَى مَعْنًى لِأَنَّ التَّصْدِيقَ بَاقٍ۔

ترجمہ

پہلی قسم رخصت کی، قوی ترین قسم وہ ہے جسے مباح اور جائز سمجھا جاتا ہے یعنی جس کے ساتھ مؤاخذہ نہ ہونے میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اس لئے نہیں کہ وہ فی نفسہ مباح ہو جاتی ہے۔ قیام محرّم اور قیام حکم (حرمت) کے باوجود۔ لہٰذا جب محرّم (سبب حرمت) اور حرمت دونوں موجود ہیں احتیاط اور عزیمت اسی سے متعلق ہے۔ اس کے باوجود جب مقابل (عزیمت) کے کرنے میں رخصت دی جاتی ہے۔ لہٰذا باقی تمام صورتوں سے یہ قسم رخصت کے نام کے اطلاق میں زیادہ حقدار ہوتی ہے۔ جیسے اس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جسے کلمۂ کفر کے اجراء پر مجبور کیا گیا ہو اس وجہ سے کہ اس کو اپنی جان کا خطرہ ہے یا اعضاء بدن میں سے کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ درپیش ہے۔ اس کے علاوہ یہ نہیں ہوتا کہ کلمۂ کفر کے اجراء کی رخصت اس کو اس شرط کے ساتھ دی گئی ہے کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے۔ اس کے باوجود شرک کو حرام کرنے والی اشیاء موجود ہیں اور عالم کا حادث ہونا، وحدت نصوص کا موجود ہونا جو اس پر دلالت کرتی ہیں اور اس کے حرام ہونے پر بھی دلائل ہیں بلاشک و شبہ دونوں چیزیں موجود ہیں اس کے باوجود اس کو رخصت دی گئی ہے۔ کیونکہ امتناع کی صورت میں بظاہر اس کا حق اپنے نفس میں فوت ہوتا ہے صورۃً بھی اور معنیً بھی۔ صورت کی مثال یہ ہے کہ اس کا اصل ڈھانچہ بدل جاتا ہے اور معنی اس لئے کہ روح نکل جاتی ہے۔ اور کلمۂ کفر جاری کرنے کی صورت میں معنوی طور پر اللہ تعالیٰ کا حق فوت ہو جاتا ہے کیونکہ تصدیق قلبی تو باقی ہے۔

تشریح

رخصت حقیقیہ کی اول قسم جو اقوی بھی ہے وہ اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کو رخصت کہا جائے وہ قسم ہے کہ حرمت کے موجود ہونے اور محرّم کے پائے جانے کے باوجود اس سے اخروی مؤاخذہ ساقط ہو جائے اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو مباح کا کیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ یہ قسم فی نفسہ مباح ہو گئی۔ اس لئے کہ مؤاخذہ کا نہ ہونا اس کے مباح ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے گناہ کا اقرار و اعتراف کیا اور حق تعالیٰ نے اس کی توبہ و استغفار کو قبول فرمایا تو اس سے اس معصیت کا مؤاخذہ نہ ہوگا۔ لیکن اس عدم مؤاخذہ سے وہ گناہ ہونے سے خارج نہیں ہوا۔ اسی طرح رخصت کی یہ نوع بھی ہے کہ حرمت کے وجود کی وجہ سے فی نفسہ مباح نہیں ہوتی۔ البتہ معاملہ مباح جیسا کیا جاتا ہے اور اس کے مرتکب سے مؤاخذہ نہ کیا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس نوع میں محرّم اور حرمت دونوں موجود ہوتے ہیں اس لئے عزیمت اور احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو عمل میں نہ لایا جائے بلکہ اس سے بچا جائے لہٰذا یہ قسم دوسری اقسام کی بہ نسبت

تشریح **مکرہ کا رمضان میں افطار کرلینا**۔ رخصت کی اس قسم کی دوسری مثال ہے کہ رمضان میں روزہ دار کو اس کے روزہ کے توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے اس کی اجازت ہے جبکہ محرم افطار یعنی ماہ رمضان کا موجود ہونا اور حرمت دونوں ہی پائے جاتے ہیں۔
وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اس نے افطار نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائیگا۔ اور افطار کرلیا تو اللہ تعالیٰ کا حق فوت نہیں ہوتا کیونکہ اس کی تلافی قضا سے ہو جاتی ہے۔ اس لئے اگرچہ افطار نہ کرنا ہی عزیمت ہے مگر اس شخص کو روزہ توڑ دینے کی اجازت ہے۔

وإتلاف مال الغير أي إذا أكره على إتلاف مال الغير رخص له ذلك مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان لأن حقه يفوت صورة ومعنى وحق المالك باق بالضمان.

ترجمہ اور اس شخص کا دوسرے کے مال کو ضائع کر دینا یعنی جب کوئی شخص غیر کے مال کو ہلاک کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کو رخصت دی گئی ہے۔ باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق تاوان کی صورت میں باقی رہتا ہے۔

تشریح دوسرے کے مال کو ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کرنا، تو شریعت نے مکرہ کو اس کی رخصت دی ہے۔ اور یہ اجازت و رخصت اس کے باوجود ہے کہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ رخصت دینے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے کلمۂ کفر کو زبان سے نہ کہا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے۔ اور مال غیر میں مالک کا حق بصورت تاوان باقی رہتا ہے۔ اس لئے اگر مال کا ہلاک کرنے سے باز رہنا ہی عزیمت ہے مگر مال کو تلف کر دینے کی بھی اس کو اجازت ہے۔

وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف عطف على الشتم أي إذا ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف للسلطان الجائر رخص له ذلك مع أن المحرم وهو الوعيد على ترك الأمر مع وجوبه قائم لأن حقه يفوت وإشارة حق الله تعالى باق باعتقاد حرمته الترك.

ترجمہ اور اپنی جان کا خوف کرنے والے کا امر بالمعروف کو چھوڑ دینا۔ اس کا عطف شتم پر ہے یعنی جب اپنی جان پر خوف کرنے والا شخص جابر بادشاہ کو وہ امر بالمعروف کو چھوڑ دے تو اس کے لئے جائز ہے باوجودیکہ محرم، اور وہ امر بالمعروف کے ترک کرنے پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے وعید ہے اور اس کا وجوب بھی موجود ہے کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق اس طور پر باقی ہے کہ اس کا اعتقاد ہے کہ یہ ترک حرام ہے۔

تشریح

مصنف کی عبارت کا مطلب مکرہ پر ہے۔ اور حقیقی رخصت کی پہلی قسم کی مثال ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ظالم و جابر بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے امر بالمعروف کو چھوڑ دیا تو اس کا حق بالکل ختم ہو جائیگا کیونکہ بادشاہ ظالم و جابر ہے اس کو قتل کر دیگا اور اگر اس نے اس خوف و اندیشہ سے امر بالمعروف کے کام کو ترک کر دیا تو حق تعالیٰ کا حق تو باقی رہتا ہی ہے کیونکہ امر بالمعروف کے چھوڑنے کا حرام ہونا اس کے دل میں بصورت اعتقاد موجود ہے۔

وَجِنَايَتُهٗ عَلَى الْإِحْرَامِ أَيْ وَكَجِنَايَةِ الْمُكْرَهِ عَلَى إِحْرَامِهٖ يُبَاحُ لَهٗ مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمِ وَحُكْمِهٖ جَمِيعًا لِأَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ أَصْلًا وَحَقُّ الشَّرْعِ بَاقٍ بِأَدَاءِ الْغُرْمِ وَلَا يَخْلُو هٰذَا اللَّفْظُ عَنِ انْتِشَارٍ وَلَوْ أَرْجَعَ ضَمِيْرًا إِلَى الْخَائِفِ يَخْرُجُ عَنِ الْانْتِشَارِ قَلِيْلًا وَلَوْ قَدَّمَهٗ عَلٰى قَوْلِهٖ وَتَرْكُ الْخَائِفِ فِي الْأَرْضِ لَكَانَ أَوْلٰى بِاتِّصَالِ أَمْثِلَةِ الْمُكْرَهِ كُلِّهَا۔

ترجمہ

اور احرام کی حالت میں اس کا جنایت کا مرتکب ہونا یعنی جیسے کسی شخص کو بحالت احرام جنایت کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اس کیلئے وہ امر مباح ہے جس کیلئے اسے مجبور کیا گیا ہے۔ باوجودیکہ تحریم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق باقی ہے کہ وہ تاوان ادا کرنے گا مگر لفظ جنایت میں انتشار پایا جاتا ہے۔ اور اگر اس کی ضمیر خائف کی طرف لوٹائی جاتی ہے تو انتشار سے تھوڑا بہت نکل جاتا ہے اور اگر ترک الخائف پر اس کو مقدم ذکر کر دیتے ہیں تو زیادہ بہتر ہوتا تاکہ مکرہ کی تمام مثالیں متصل رہتیں۔

تشریح

مکرہ کی دوسری مثال۔ اگر کسی حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے محرم کو ایسے کام پر مجبور کیا جائے جو احرام کے منافی ہے تو اس محرم کے لئے بحالت اکراہ اس جنایت کے ارتکاب کی اجازت ہے جبکہ محرم یعنی احرام کی حالت کا ہونا اور اس کا حکم یعنی کسی جنایت کا احرام کی حالت میں حرام ہونا دونوں پائے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس جنایت کا ارتکاب نہ کیا تو بالکل فوت ہو جائیگا کیونکہ اس کو بادشاہ قتل کر دے گا اور اگر اس نے احرام کے حرام میں جنایت کا ارتکاب کیا تو اس کی قضاء واجب ہوگی۔ یہ قضاء ادا کر کے اللہ کے حق کو ادا کر سکتا ہے۔ اس لئے محرم مکرہ کے لئے جنایت پر عمل نہ کرنا ہی عزیمت ہے لیکن اگر ارتکاب کر لیا تو اسکو اس کی اجازت ہے۔

قولہ ولا یخلو هذا اللفظ الخ۔ شارح نے اس جگہ عبارت میں سقم بتایا ہے۔ اگر انتشار سے بچنا مقصود ہے تو اس کی ضمیر کو مکرہ یعنی خائف کی جانب راجع ہو تو لفظوں کا انتشار ختم ہو جائیگا۔ اور اگر ترک الخائف کو بعد میں اور جنایت علی الاحرام کو مقدم ذکر کیا جاتا تو مکرہ کی مثالوں کے ساتھ متصل ہو جاتا۔ اور کلام میں

قدرے اتصال باقی رہتا۔

وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ أَيْ كَتَنَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمَخْمَصَةِ حَيْثُ يُرَخَّصُ لَهُ تَنَاوُلُ طَعَامِ الْغَيْرِ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ الْمَالِكِ مَرْعِيٌّ بِالضَّمَانِ بَعْدَهُ وَمَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ مَعًا۔

ترجمہ اور مضطر کا دوسرے کا مال تناول کر لینا یعنی بھوک سے بے چین آدمی کا دوسرے کا مال تناول کر لینا کیونکہ اس کو رخصت دی گئی ہے کہ وہ دوسرے کا مال کھالے۔ کیونکہ بھوک سے مرجانے کی صورت میں اس کا حق فوت ہو جائیگا اور مالک طعام کا حق اس کے بعد تاوان دینے سے پورا ہو جائے گا۔ باوجودیکہ محرم (ملک غیر) اور حرمت ساتھ ساتھ دونوں موجود ہیں۔

تشریح کسی مضطر آدمی کا دوسرے کے مال کو لے لینا۔ یہ رخصت حقیقیہ کی ایک اور مثال ہے۔ مثلاً ایک شخص بھوک سے بیقرار ہے اور اندیشہ ہے کہ اگر نہ کھائیگا تو بھوک سے مرجائیگا۔ یہ شخص اپنی جان بچانے کی حد تک اگر دوسرے کے مال سے چوری کرے یا غصب کرکے کھالے اور جان کو بچالے تو اس کی اجازت ہے۔ اس لئے کہ اگر نہ کھائیگا تو یہ مرجائیگا جس سے دنیاوی نفع فوت ہو جائیگا اور دوسری جانب مال کے مالک کو حق بصورت تاوان بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔ اس مثال میں بھی دونوں امور یعنی محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ مگر رخصت پر عمل درآمد کرنے کی اجازت ہے۔

وَحُكْمُهُ أَيْ حُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ الْأَوَّلِ مِنَ الرُّخْصَةِ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلٰى حَتّٰى لَوْ صَبَرَ وَقُتِلَ فِي صُورَةِ الْإِكْرَاهِ وَكَانَ شَهِيدًا لِأَنَّهُ بَذَلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَذَا لَوْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ فِي صُورَةِ الْخَوْفِ أَوْ لَمْ يَتَنَاوَلْ مَالَ الْغَيْرِ وَمَاتَ لَمْ يَمُتْ آثِمًا بَلْ شَهِيدًا وَإِنْ عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ أَيْضًا يَجُوزُ لَهُ عَلٰى مَا عَرَفْتَ۔

ترجمہ اور اس کا حکم یعنی رخصت کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے یہاں تک کہ اگر صبر کرے اور حالت اکراہ میں قتل کر دیا جائے تو شہید ہوگا۔ کیونکہ اس نے اللہ کا حق قائم کرنے کے لئے اپنی جان قربان کر دی ہے۔ اسی طرح خوف کی صورت میں اگر وہ امر بالمعروف کرے گا یا بھوک سے بے چینی کی حالت میں دوسرے کا مال نہ کھائے اور مرجائے تو گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کر لیا تو یہ بھی جائز ہے جیسا کہ میں نے تقریر کیا۔

تشریح

نوع اول کا حکم: ماتن نے فرمایا اس کا یعنی رخصت کی اس قسم اول کا حکم عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر اکراہ کے باوجود عزیمت پر عمل کیا اور جابر وظالم نے اس کو قتل بھی کر دیا تو یہ شہید ہوگا اس لئے کہ اس آدمی نے اللہ تعالیٰ کے حق کی حفاظت کرتے ہوئے خود کو قربان کر دیا ہے ایسے ہی نہی عن المنکر وامر بالمعروف کا کام ترک نہ کرے باوجودیکہ اس کو اپنی جان کا شدید خطرہ درپیش ہے۔ اسے یا دوسرے مال کو نہ کھائے جان خواہ چلی ہی جائے۔ تو یہ شخص بھی شہید ہوگا۔ اور اگر اس نے رخصت پر عمل کر لیا تو اس کے لئے اس کی بھی اجازت ہے۔ جیسا کہ ماسبق کے بیان سے واضح ہو چکا ہے۔

وَالثَّانِيْ مَا اسْتُبِيْحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لٰكِنَّ الْحُكْمَ مُتَرَاخٍ عَنْهُ فَهُوَ اَدْوَنُ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّهُ مِنْ حَيْثُ اَنَّ السَّبَبَ فِي الْحَالِ فَهُوَ مِنَ الرُّخَصِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّ الْحُكْمَ مُتَرَاخٍ عَنْهُ كَانَ غَيْرَ اَخَصَّ كَالْمُسَافِرِ اَيْ كَاِفْطَارِ الْمُسَافِرِ فَاِنَّهُ رُخِّصَ لَهُ فَاِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ مَوْجُوْدٌ فِيْ حَقِّهِ لٰكِنَّ حُكْمَهُ وَهُوَ وُجُوْبُ اَدَاءِ الصَّوْمِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ اِلٰى اِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ۔

ترجمہ

اور دوسری قسم رخصت حقیقیہ کی یہ ہے کہ سبب کے قائم رہنے کے باوجود سے مباح بھی جائے البتہ حکم شرعی اس سے متراخی ہوگا۔ لہٰذا یہ قسم پہلی کے مقابلے میں کمتر ہے کیونکہ اس حیثیت سے سبب موجود ہے لہٰذا وہ رخصت حقیقیہ ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہے غیر اولیٰ ہے جیسے مسافر یعنی جیسے مسافر کا افطار کر لینا کہ اس کو رخصت دی گئی ہے اس وجہ سے کہ رمضان کا موجود ہونا اس کے حق میں موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی وجوب ادائے صوم اس سے مؤخر کر دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ دیگر ایام پالے۔

تشریح

رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم کا بیان: سبب محرم موجود ہوتے ہوئے اس فعل کو مباح سمجھنا البتہ حکم اس سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ بقول شارح مذکورہ قسم ثانی پہلی قسم سے کمتر اور ادنیٰ ہے۔ اور سبب محرم کے پائے جانے کی بنا پر یہ رخصت حقیقیہ ہے اور چونکہ حکم اس سے مؤخر ہے اس لئے وہ غیر اتم ہے مثلاً مسافر کو ماہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے جبکہ سبب محرم عن الافطار یعنی ماہ رمضان کا موجود ہونا ہے۔ کیونکہ فمن شهد منكم الشهر فليصمه کا مصداق جس طرح مقیم آدمی ہے اسی طرح مسافر بھی اس کا مخاطب ہے مگر فمن کان مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر کی روشنی میں ادا دوسرے وقت کے لئے مؤخر ہے۔ اس لئے مریض یا مسافر ماہ رمضان میں اگر وفات پا گیا یا رمضان کے بعد فوراً مر گیا تو اس کو روزہ ادا کرنے کا موقع نہ مل سکا۔
اس لئے اس مسافر کے ذمہ اس صورت میں قضا یا دوسری چیز واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو اس بات کی رخصت ملی ہے کہ دوسرے ایام میں رکھ لیتا مگر دیگر ایام وہ نہ پا سکا۔

تشریح

دوسری قسم کا حکم:۔ عزیمت پر عمل کرنا بمقابلہ رخصت کے اولیٰ ہے۔ کیونکہ سبب اس کے حق میں بھی کامل ہے اور حکم موجود ہے۔ اسی بنا پر احناف کے نزدیک سفر کے لئے افطار کے مقابلہ روزہ رکھ لینا افضل قرار دیا گیا ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اولٰئک العصاۃ اولٰئک العصاۃ" (وہ لوگ نافرمان ہیں وہ لوگ نافرمان ہیں) دوسری جگہ ارشاد فرمایا "لیس من البر الصیام فی السفر" (سفر میں روزہ رکھنا کوئی کار خیر نہیں ہے)

احناف کی جانب سے جواب:۔ یہ دونوں روایتیں جہاد کی حالت کے لئے ہیں۔ مجاہد کے لئے بحالت جہاد صوم کے مقابلہ میں افطار کرنا افضل ہے۔ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

دوسری دلیل:۔ رخصت میں گویا ایک تردد پایا جاتا ہے جبکہ عزیمت تمام تر وجوہ رخصت کے معنی بھی ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ رخصت آسانی پر مبنی ہے، اور آسانی اگر روزہ نہ رکھنے میں پائی جاتی ہے تو روزہ رکھنے میں بھی سہولت ہے۔ اس لئے روزہ عام لوگ رکھتے ہیں۔ اگر یہ شخص روزہ رکھے گا تو عام مسلمانوں کے ساتھ مشابہت اور موافقت ہو جائے گی۔ دوسرے مشکل نہیں۔ یعنی آسان ہو جائیگی۔ کیونکہ کوئی مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو وہ خوشگوار اور ہلکی معلوم ہونے لگتی ہے۔ جب مصیبت عام ہونے پر ہلکی معلوم ہونے لگتی ہے تو عبادت بدرجہ اولیٰ عام ہونے پر خوشگوار معلوم ہوگی۔ لہٰذا مسافر پر اس عمومیت کی بنا پر روزہ رکھنا آسان ہوگا دشوار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے سفر میں روزہ نہ رکھا تو اس کی قضاء بحالت اقامت یعنی مقیم ہو کر دے گا تو سب لوگ افطار کی حالت میں ہوں گے اور تنہا یہ شخص روزہ دار ہوگا تو یہ اس پر گراں گذرے گا۔

شارحؒ نے کہا۔ احناف کی دلیل نہایت دقیق اور تحسین کے قابل ہے جس کا ہم کو بار بار تجربہ ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا۔ ہمارے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا عام طور پر اولیٰ ہے۔ لیکن اگر روزہ رکھنے سے اس کو کمزوری آجائے، یا جہاد میں جاتا ہو اور جہاد کرنے میں اس کی جان کو کوئی خطرہ لاحق ہو جائے یا اسی طرح کا کوئی کام دوسرا فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو جائے تو مسافر بالاتفاق افطار کر سکتا ہے۔ اور ایسا کرنا اس کے لئے اولیٰ ہوگا۔ اس لئے روزہ رکھنے سے اگر یہ کمزور ہو جائے اور وفات پا جائے تو گنہگار ہوگا۔

وَاَتَمُّ نَوْعَیِ الْمَجَازِ مَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاِصْرِ وَالْاَغْلَالِ اَیْ سُقِطَ عَنَّا وَلَمْ یُشْرَعْ فِی حَقِّنَا مَا کَانَ فِی الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِنَ الْمِحَنِ الشَّاقَّةِ وَالْاَعْمَالِ الثَّقِیْلَةِ وَالْاِصْرُ هُوَ الثِّقْلُ وَالْاَغْلَالُ جَمْعُ غُلٍّ وَهِیَ اسْتِعَارَةٌ لِلْاَمْرِ الشَّاقِّ حَقِیْقَةً کِنَایَةٌ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّاقَّةِ وَاِنَّ خَصَّ الْمُفَسِّرُوْنَ الْبَعْضَ بِالْاِصْرِ وَالْبَعْضَ بِالْاَغْلَالِ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَطْعِ الْاَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ وَقَرْضِ

پھر یہ جب امور دو امم سابقہ میں جائز تھے مگر امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ احکام ساقط ہو گئے ہیں جیسے نجاست
کے زائل کرنے کیلئے اعضاء کو کاٹ دینا، توبہ کی جگہ قتل نفس، سوائے مسجد کے عام جگہوں میں نماز کا عدم
جواز، جنبی کے لئے عبادت کا حاصل نہ ہونا، سو جانے کے بعد روزہ رکھنے والے کیلئے کھانے پینے وغیرہ کی حرمت، ماہ
رمضان کی راتوں میں جماع کی حرمت، گناہ کی وجہ سے پاک چیزوں کی حرمت، چوتھائی مال کا زکوٰۃ میں واجب ہونا،
اور زکوٰۃ کے مال اور مال غنیمت کو آسمان سے آگ کا اتر کر جلا دینا، ایک عمل پر ہی نیکی کا ملنا، رات کا کیا
ہوا گناہ صبح کو دروازہ پر جلی طور سے لکھا ہوا ہونا، اسی طرح شب و روز میں پچاس نمازوں کی فرضیت، قصاص
کی معافی کا حرام ہونا، ایام حیض میں حائضہ عورت سے اختلاط کو حرام رکھنا، اسی طرح گوشت میں جو چربی یا رگیں شامل
ہوتی ہیں ان کا حرام ہونا، سنیچر کے دن شکار کی ممانعت، شب میں تہجد کی فرضیت وغیرہ۔ احکام میں سہولت اور
اعزاز و اکرام کے لئے اس امت سے مذکورہ احکام اٹھالئے گئے۔

مصنف نے فرمایا اس قسم کا نام رخصت بطور مجاز رکھا گیا ہے کیونکہ ان احکام کی اصل اس امت کیلئے اب بھی
مشروع نہیں ہے، اگر کسی وقت ان پر عمل کرلیا تو گنہگار ہوں گے اور عذاب میں مبتلا ہوں گے۔ قاعدہ سے ان احکام
کو منسوخ ہونے کا نام دیا جانا چاہئے تھا مگر مجازاً ان کو رخصت کا نام دیا گیا۔

والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة
فمن حيث أنه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث أنه بقي في موضع آخر
كان أنقص في المجازية فيكون شبيها بالقسم الأول كقصر الصلوة في السفر فيه مسامحة والأولى
أن يقول كسقوط إكمال الصلوة في السفر ليوافق قرينيه ولكنه عبر بالحاصل تخفيفا
فهو عندنا رخصة إسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعي رخصة ترفيه والأولى الإكمال
بقوله تعالى وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة إن خفتم أن يفتنكم الذين
كفروا علق القصر بالخوف ونفى عنه الجناح فعلم أن الأولى هو الإكمال ونحن نقول إنما نزلت
رخصة قال عمر يا رسول الله ما بالنا نقصر وقد أمنا فقال هذه صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته سماها صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك إسقاط محض لا يحتمل الرد
من جهة العباد كولي القصاص إذا عفا عن الجاني لا يحتمل الرد وإن كان المتصدق ممن
لا تلزم طاعته فممن تلزم طاعته وهو الله تعالى أولى بأن لا يرد وأما نفي الجناح عنه فإنما هو
لتطييب أنفسهم لأنهم كانوا مظنة أن يخطر ببالهم أن عليهم جناحا في القصر فعلم أن نفي
الجناح أيضا إنما يقال لا مؤاخذة عليه فقط۔

حاصل یا رہنما ہو تخفیف کیلئے ذکر فرمایا ہے۔ الحاصل نماز کا قصر کرنا رخصت اسقاط ہے اور اس رخصت کی عزیمت یعنی نماز کا پورا پڑھنا درست نہیں ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ رخصت آسانی کیلئے ہے اور افضل یہ ہے کہ نماز کو پوری پڑھا جائے۔ اس لئے مسافر پر چار رکعت کے بجائے صرف دو رکعتیں فرض ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وقت صلوٰۃ چار رکعتوں کا سبب ہے اور وہ موجود ہے۔ صرف آسانی اور سہولت کے لئے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جس طرح رمضان کے مہینہ میں دن کے اندر روزہ فرض ہے مگر افطار کرنے کی اجازت ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک رخصت پر عمل کرتے ہوئے قصر کی بھی اجازت ہے مگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے نماز کو پوری پڑھنا افضل ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک کی دلیل میں یہ آیت پیش فرمائی ہے وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر کوئی حرج نہیں ہے کہ تم نماز میں قصر کرو اگر تم خوف کرو کہ کافر تم کو پریشان کریں گے) حاصل یہ کہ اس آیت میں قصر صلوٰۃ کو خوف پر موقوف کیا گیا ہے اور گناہ کی نفی بھی کی گئی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ سفر میں قصر کرنے میں تم پر کوئی حرج نہیں ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ نماز کا اکمال ہی قصر کے مقابلہ میں اولیٰ اور بہتر ہے۔

احناف کا جواب:۔ اس آیت کے نزول کے وقت حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ جب ہم محفوظ اور بے خوف ہیں تو قصر کی کیا ضرورت ہے۔ کیونکہ انھوں نے سمجھا تھا کہ قصر صلوٰۃ خوف کے وقت ہی مشروع ہے اور جب ہم کو امن حاصل ہو گیا اور خوف دہراس دور ہو گیا تو اب قصر کی کیا حاجت ہے۔ اس کے جواب میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ قصر صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک صدقہ ہے جو خدا نے اپنے بندوں کو عطا فرمایا ہے اس لئے اس کو قبول کرنا چاہئے۔ الغرض آنحضورؐ نے قصر صلوٰۃ کو صدقہ سے تعبیر فرمایا ہے، اور قاعدہ ہے کہ وہ صدقہ جس میں تملیک نہ ہو اسقاط ہوتا ہے۔ بندوں کی جانب سے اس کو رد کرنے کا احتمال نہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر مقتول کے ولی قصاص کو معاف کر دیں تو قاتل اس کے رد کرنے کا مجاز نہیں۔ لہٰذا جب وہ صدقہ اسقاط کا احتمال نہیں رکھتا جو بندوں کی جانب سے کیا گیا ہو جبکہ بندوں کی اطاعت واجب بھی نہیں ہے تو حق تعالیٰ کا اسقاط جن کی اطاعت لازم اور ضروری ہے اس کا زیادہ حق رکھتا ہے کہ اسکے صدقہ کو رد نہ کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ وہ صدقہ جو حق تعالیٰ نے عطا کر دیا ہے اس کا قبول کرنا لازم اور ضروری ہے، اس کو رد کرنا جائز نہیں ہے۔ مگر اوپر کی پہلی آیت میں لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ کہہ کر گناہ کی نفی کی گئی ہے تو اس وقت کچھ لوگوں کا یہ خیال تھا کہ قصر کرنے میں حرج ہوگا جس پر اللہ تعالیٰ نے ان کے اس گمان کو لا جناح کہہ کر رد فرمایا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ قصر کرنے میں خوف کی قید محض اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے جس پر قصر مذکور کو موقوف کیا گیا ہو۔

وَسُقُوطُ حُرْمَةِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ فِي حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُكْرَهِ فَإِنَّ حُرْمَتَهُمَا لَمْ تَبْقَ وَقْتَ الِاضْطِرَارِ

والإكراه أصلاً وإن بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم إلا ما اضطررتم إليه
فإن قوله إلا ما اضطررتم إليه استثناء من قوله ما حرّم عليكم فكأنه قيل وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم
في جميع الأحوال إلا في حال الضرورة فإن لم يأكل الميتة أو لم يشرب الخمر حتى مات يموت آثماً
بخلاف الإكراه على كلمة الكفر فإنه وإن ذكر فيه الاستثناء أيضاً بقوله إلا من أكره وقلبه مطمئن
بالإيمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب أو العذاب إذ التقدير من كفر بالله
من بعد إيمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان وفي
رواية عن أبي يوسف والشافعي أنه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الإكراه على الكفر فهو
من قبيل القسم الأول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم
دلّ إطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب أن إطلاق المغفرة باعتبار أن الاضطرار المرخّص
للتناول يكون بالاجتهاد وعسى أن يقع التناول زائداً على قدر الحاجة لأن من ابتلي بهذه
المخمصة تعسّر عليه رعاية قدر الحاجة والخلاف تظهر فيما إذا حلف لا يأكل حراماً
فشرب خمراً حالة الاضطرار يحنث عنده لا عندنا۔

ترجمہ

اور شراب اور مردے کی حرمت کا ساقط ہوجانا مضطر اور مکرہ کے حق میں۔ کیونکہ اضطرار اور اکراہ کی حالت
میں ان کی حرمت اصلاً باقی نہیں رہتی اگرچہ ان دونوں کے غیر کے حق میں حرمت اسی طرح باقی
رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" (اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ اس نے تم پر
حرام کیا ہے مگر جب مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر) یہاں پہ "الا ما اضطررتم" استثناء ہے "ما حرم علیکم" سے۔ گویا فرمان
کیفیت یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ما حرم علیکم کو پوری تفصیل سے تمام حالات میں بیان کر دیا ہے
لیکن ضرورت کی حالت میں۔ کیونکہ اگر اضطرار اور اکراہ کی حالت میں مبتلی ہے مردار کو نہ کھایا یا خمر استعمال نہ
کیا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مریگا۔ بخلاف کلمہ کفر کے زبان پر لانے پر مجبور کئے جانے کے۔ تو استثناء کا ذکر اگرچہ اس
جگہ پر بھی موجود ہے جیسے "الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے بلکہ عذاب اور
غضب سے ہے۔ کیونکہ تقدیر عبارت اس طرح ہے "من کفر باللہ من بعد ایمانہ فعلیہم غضب من اللہ ولہم عذاب
عظیم الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" (جس نے اللہ کا کفر کیا ایمان لے آنے کے بعد تو ان پر اللہ تعالیٰ کا
غضب ہے اور ان کیلئے بڑا عذاب ہے لیکن وہ شخص جو مجبور کیا گیا مگر اس کا دل ایمان سے مطمئن ہے)۔
اور ایک روایت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ اس سے حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن اس کے
آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا جیسے اکراہ علی الکفر کی صورت میں۔ پس یہ قسم اول کی قسم میں سے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے ارشاد فرمایا "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم" (پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو وہ

نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے۔ بیشک اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا نہایت رحم والا ہے۔ اس آیت میں مغفرت کا اطلاق حرمت کے قیام پر دلالت کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس وجہ سے ہے کہ وہ اضطرار جس کی وجہ سے تناول کی رخصت دی گئی ہے اجتہادی ہے۔ ممکن ہے کہ تناول بقدر حاجت کی مقدار سے زائد ہو جائے کیونکہ جو شخص اس مخمصہ میں مبتلا ہو جائے تو مقدار حاجت کی رعایت کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اس نے قسم کھائی کہ لا یاکل حراما (وہ حرام چیز نہیں کھائیگا) اس کے بعد بحالت اضطرار کھالیا اس نے شراب پی لی تو امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قسم میں حانث ہو جائیگا اور ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا۔

تشریح

قولہ وسقوط حرمۃ الخمر والمیتۃ۔ یہ بھی رخصت کی چوتھی قسم کی ایک مثال ہے۔ کہ شراب اور میتہ کا حرام ہونا اس شخص کیلئے جو مضطر ہو۔ یعنی اس کو کھانے پر مجبور کیا گیا ہو یہ حکم موجود ہے۔ مگر اس شخص کیلئے جو مکرہ یا مضطر ہو حرمت اس سے ساقط ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم" حق تعالیٰ نے تمہارے لئے جن چیزوں کو حرام کیا ہے اس کی تفصیل بیان فرمادیا ہے مگر جن کے کھانے میں تم مضطر ہو۔ گویا حرمت سے ما اضطررتم کو ما حرم علیکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ باری تعالیٰ کی طرف سے وہ تمام اشیاء جو تم پر عام حالات میں حرام ہیں صاف صاف وضاحت سے بیان کردی گئی ہیں سوائے ضرورت اور مجبوری کی حالتوں کے حرام نہیں ہیں۔ اس لئے اگر کسی شخص نے حرام کا استعمال نہ کیا یا شراب نہ پی اور بھوک کی شدت کو برداشت نہ کر کے مر گیا تو وہ بحالت گناہ مریگا لیکن اگر وہ کلمہ کفر کے کہنے پر مجبور کیا گیا مگر اس نے اس کلمۂ کفر کو زبان سے ادا نہ کیا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر مرے گا۔ تو یہاں بھی اگرچہ استثنائی صورت موجود ہے کہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان لیکن جو شخص مجبور کیا گیا حالانکہ اس کا دل حق سے مطمئن اور تصدیق کر رہا ہے۔ چونکہ یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے کہ بحالت اکراہ اس کے لئے کفر کا کلمہ کہنا مباح ہو۔ درحقیقت یہ استثناء غضب اور عذاب الیم سے ہے۔ اس کی تقدیر عبارت اس طرح پر ہے "من کفر منہم من بعد ایمانہ فعلیہم غضب من اللہ ولہم عذاب عظیم الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" (جس نے ایمان لانے کے بعد اللہ تعالیٰ کا انکار کر دیا تو ایسے لوگوں پر حق تعالیٰ کا غضب اور بڑا عذاب ہوگا مگر وہ شخص کہ جس کو ایسے کلمے کے کہنے پر مجبور کردیا گیا اور اس کا دل مطمئن ہو تو اس پر نہ عذاب ہوگا نہ حق تعالیٰ کا غضب نازل ہوگا)

حاصل یہ نکلا کہ کلمۂ کفر کے کہنے کی حرمت تو بحالت اکراہ باقی ہے لیکن اگر مکرہ نے کلمۂ کفر کو جان بچانے کیلئے کہدیا تو اس پر عذاب نہ ہوگا۔ اور چونکہ یہ حرمت اکراہ کے وقت بھی موجود ہے۔ اس لئے اگر مکرہ نے کلمۂ کفر کو زبان سے بھی نہ کہا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ حق تعالیٰ کے یہاں اس کو شہادت کا اجر و ثواب بھی ملے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کا ایک قول شراب اور میتہ کے متعلق یہ ہے کہ بحالت اکراہ و اضطرار ان کی حرمت باقی رہتی ہے ساقط نہیں ہوتی۔ البتہ ان کے استعمال کرنے میں بازپرس نہ ہوگی جس طرح اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے۔ اس لئے یہ قسم ان دونوں حضرات کے نزدیک رخصت کی قسم اول

کے قبیل سے ہے۔ ان دونوں حضرات نے اپنے قول کی تصدیق میں یہ آیت فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم۔ اس میں مغفرت کا لفظ مذکور ہے جو اس بات پر دال ہے کہ شراب اور مردار وغیرہ حرام اشیاء کی حرمت بحالت اکراہ و اضطرار بھی موجود ہے۔ احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس معنی میں مذکور نہیں ہے کہ شراب اور میتہ وغیرہ کا حرام ہونا بحالت اضطرار بھی موجود ہے۔ مغفرت کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مضطر جس کی بنا پر ان چیزوں کی رخصت دی گئی ہے یہ رخصت اجتہادی ہے کیونکہ اس میں اس بات کا امکان پایا جاتا ہے کہ کھانے کی صورت میں کھا لیا اس مقدار سے زائد ہو جائے جس کی شرعاً اجازت دی گئی ہے۔ اس لئے کہ ایسے شخص پر ضرورت کی مقدار کی رعایت کرنے کی پابندی مشکل ہے۔ اس لئے اس ضرورت سے زائد کھا لینے کے متعلق ارشاد فرمایا گیا ہے کہ اگر زائد کھا لیا تو حق تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں۔

شارح نے فرمایا کہ مذکورہ اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں حرام شی تناول نہ کروں گا، پھر بعد اس آدمی نے اضطرار کی حالت میں شی حرام تناول کر لیا تو حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شخص اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک اضطرار کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ احناف کے نزدیک یہ شخص حانث نہ ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک بحالت اضطرار حرمت ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کو حرام کا تناول کرنے والا نہ کہا جائیگا۔

وَكَغَسْلِ الرِّجْلِ فِي مُدَّةِ الْمَسْحِ فَإِنَّ اسْتِتَارَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ يَمْنَعُ سِرَايَةَ الْحَدَثِ إِلَيْهِ وَقَدْ كَانَ ظَاهِرًا وَلَمْ يَكُنْ فَوْقَ الْخُفِّ فَقَدْ زَالَ بِالْمَسْحِ فَلَا يُشْرَعُ الْغَسْلُ فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ وَلَكِنْ بَقِيَ فِي حَقِّ غَيْرِ اللَّابِسِ وَهَذَا عَلَى رِوَايَةِ الْأُصُولِيِّينَ وَأَمَّا صَاحِبُ الْهِدَايَةِ فَقَدْ قَالَ إِنْ نَزَعَ الْخُفَّ فِي الْمُدَّةِ وَغَسَلَ الرِّجْلَ يَكُونُ مَأْجُورًا۔

ترجمہ اسی طرح غسل رجل کا ساقط ہو جانا مدت مسح میں اس وجہ سے کہ قدم کو موزہ سے پوشیدہ کر لینا حدث کو سرایت کرنے سے روکتا ہے۔ اور موزہ پہننے سے پہلے وہ ظاہر تھا اور وہ نجاست جو موزہ کے اوپر داخل ہوگئی ہے وہ مسح سے زائل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس مدت میں غسل رجل مشروع نہ ہوگا۔ مگر یہ غیر لابس کے حق میں یہ حکم باقی رہے گا۔ یہ علماء اصول کی روایت کی بنا پر ہے۔ اور بہرحال صاحب ہدایہ نے تو فرمایا ہے کہ اگر مدت مسح میں موزہ اتار لیا اور پیر دھو لیا تو اجر کا مستحق ہوگا۔

تشریح مسح کی مدت میں پیر کے دھونیکا حکم ساقط ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ پیر چھپ جاتا ہے اور پیر کا چھپ جانا نجاست کے سرایت کرنے سے مانع ہے جبکہ اس نے موزے کو پہنا تھا تو قدم اس وقت پاک تھا اور جو نجاست موزے کے اوپر داخل ہوئی ہے وہ مسح کرنے سے زائل ہوتی

لہٰذا اس مدت میں پیر کو دھونا مشروع نہ ہوگا۔ حالانکہ غسل رجلین کا حکم اس کے حق میں ہے جس نے موزہ کا استعمال نہیں کیا اور اس کا پیر کھلا ہوا ہے باقی ہے۔ یہ حکم اصولیین کی روایت کی بنا پر ہے۔ مگر صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر مدت مسح کے اندر کسی نے موزہ نکال کر پیر دھو لیا تو اس کو ثواب ملے گا۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ ذَكَرَ بَعْدَهَا بَيَانَ أَسْبَابِهَا بِهٰذَا التَّرْتِيبِ اِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَكَانَ الْأَوْلَى أَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ الْقِيَاسِ فِي بَحْثِ الْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ فَقَالَ فَصْلٌ۔ اَلْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِأَقْسَامِهِمَا مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ مُوَقَّتًا أَوْ مُطْلَقًا مُوَسَّعًا أَوْ مُضَيَّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ أَوِ الْحِسِّيَّةِ أَوْ قَبِيحًا لِعَيْنِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ أَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ لِطَلَبِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ وَالْمُرَادُ بِالْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ هٰهُنَا الْعِبَادَاتُ وَغَيْرُهَا لَا نَفْسُ الْأَحْكَامِ وَالطَّلَبُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِلْفِعْلِ أَوِ الْكَفِّ وَلَهَا أَسْبَابٌ تُضَافُ إِلَيْهَا أَيْ عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تُنْسَبُ الْأَحْكَامُ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَإِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيقِيُّ فِي الْأَشْيَاءِ وَخَالِقُهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالَى مِنْ حُدُوثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتِ وَمِلْكِ الْمَالِ وَأَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالرَّأْسِ الَّذِي يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ وَالْبَيْتِ وَالْأَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا وَالْحَاجَةِ وَتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ بِالتَّعَاطِي هٰذِهِ كُلُّهَا أَسْبَابٌ۔

ترجمہ

اور مصنفؒ جب احکام شرعیہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس موقع کی مناسبت سے احکام کے اسباب کو شروع فرمایا اتباع کرتے ہوئے امام فخر الاسلامؒ کی۔ حالانکہ مناسب یہ تھا کہ القیاس کی بحث کے بعد اسباب وعلل کی بحث میں اس کو بیان کرتے جیسا کہ صاحب توضیح نے بیان کیا ہے۔ پس فرمایا فصل امر اور نہی دونوں اپنے تمام اقسام کے ساتھ جیسے امر کا موقت یا مطلق ہونا، موسع یا مضیق ہونا۔ اور نہی کا امور شرعیہ سے ہونا یا افعال حسیہ سے ہونا یا قبیح لعینہٖ یا قبیح لغیرہٖ ہونا، اس کے مانند احکام مشروعہ کی طلب کے لئے ہیں۔ احکام سے مراد وہ عبادات و غیر عبادات ہیں جن کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نفس احکام مراد نہیں ہیں۔ اور طلب سے فعل کی طلب مراد ہو یا فعل سے رکنا مراد ہو۔ اور ان احکام کے بہت سے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی شرعی علتیں ہیں۔ ان کی طرف ظاہری طور پر احکام کی نسبت کی جاتی ہے۔ گرچہ تمام اشیاء میں حقیقی مؤثر اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔ جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا، ماہ رمضان کے ایام کا ہونا، اس شخص کا ہونا جس کا بار برداشت کرتا ہو، بیت اللہ کا ہونا، ارض نامیہ میں حقیقۃً پیداوار کا ہونا یا ارض نامی کا تقدیراً ہونا، حاجت کا ہونا، بقاء مقدور کا لین دین سے متعلق ہونا۔ یہ سب کے سب اسباب ہیں۔

تشریح

احکام مشروعہ کے اسباب کا بیان:۔ مصنفؒ نے اسباب مشروعہ کو فخر الاسلامؒ کی ترتیب پر بیان کیا ہے جبکہ صاحب توضیح اور دوسرے حضرات نے ان اسباب کو قیاس کے

الی قوله لو تنقلب او تنقلب الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها فهو اللائق بعقاب الكافر المتوغل في الدنيا وقال الفقهاء وهذا آخر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما ان الوقت سبب لها والمعاملات هذا اشارة الى تعلق البقاء المقدور اي انما حكم الله تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى العالم الا بتعلق معاملة يحتاجون بها من البيع والاجارة ونكاح يكون مبقيا لهذا الجنس بالتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بقاءهم بامر

ترجمہ ہے لف ونشر مرتب کے انداز پر ان کے سببات کو ذکر فرمایا اور کہا لا یمان یا ایمان کے لئے یہ حدوث عالم کا سبب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا واجب نہیں ہے مگر حدوث عالم کی وجہ سے۔

کیونکہ عالم اگر حادث نہ ہوتا تو ہم صانع عالم کے محتاج نہ ہوتے جیسے کسی دیہاتی عربی نے کہا ہے البعرة تدل علی البعیر مینگنی اونٹ پر دلالت کرتی ہے اور نشان قدم گذرنے پر دلالت کرتے ہیں پس آسمان کا برجوں والا ہونا اور زمین کا بچھ جانیوالی ہونا لطیف وخبیر پر دلالت نہ کریں گی۔ اور نماز کے لئے۔ یہ جملہ وقت سے متعلق ہے کیونکہ وقت وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نماز کو اس وقت واجب فرمایا ہے اور ایجاب ہم سے غائب ہے لہٰذا اس کی جگہ وقت کو قائم کردیا گیا ہے۔ اور زکوٰۃ کیلئے۔ یہ مال کے مالک ہونے کے اعتبار سے ہے کیونکہ مال نامی جس پر سال گذر چکا ہو اور وہ مال حاجت کی مقدار سے زائد ہو تو زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہے۔ اور روزہ کیلئے۔ اس کا تعلق شہر رمضان کے دنوں سے ہے۔ کیونکہ روزہ کا وجوب شہر رمضان کے سبب سے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ صوم کی اضافت شہر رمضان کیطرف کی گئی ہے۔ اور صوم میں تکرار شہر رمضان کے تکرار سے ہوتا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے راتوں کو محلیت صوم سے خارج فرمادیا ہے لہٰذا ماہ رمضان کے دن ہی اس کا محل قرار پائے گئے۔ اور صدقۂ فطر کیلئے۔ یہ اس شخص کے لحاظ سے ہے جس کا بار یہ شخص اٹھاتا ہے اور ان کا ولی ہے ان کی پرورش کرتا ہے۔ کیونکہ وہی اس صدقہ کے وجوب کا سبب ہے اور اصل اس کے وہ افراد ہیں کیونکہ وہ ان کا ذمہ دار اور کفیل ہے پھر اس کی چھوٹی اولاد اور غلام ہیں کیونکہ وہ انکی کفالت کرتا اور پرورش کرتا ہے۔ بخلاف بیوی اور بڑی اولاد کے کیونکہ صدقہ دینے والا انکی پرورش نہیں کرتا۔ اور حج کیلئے۔ یہ فقط بیت اللہ شریف کے اعتبار سے ہے کیونکہ بیت اللہ وجوب حج کا سبب ہے۔ اسی وجہ سے حج عمر میں ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ فرض نہیں ہوتا۔ کیونکہ بیت اللہ شریف ایک ہی ہے۔ اور حج کے لئے اس کا وقت شرط اور ظرف ہے۔ اور عشر کے لئے۔ اس کا وجوب

ارض نامیہ کے اعتبار سے واجب ہے جبکہ پیداوار حقیقت میں حاصل ہو کیونکہ زمین بغیر درحقیقت پیداوار ہوگی تو عشر واجب ہوگا - اور ساقط ہو جائیگا جب زمین اور کھیتی میں کوئی آفت آجانے سے پیداوار برباد ہو جائے اور پیداوار کے مکرر ہونے پر وجوب عشر بھی مکرر ہوتا ہے - اور خراج کے لئے یہ اس زمین کے لحاظ سے ہے جس میں پیداوار کی قوت تقدیراً ہو - کیونکہ زمین کی قوت پیداوار پر محصول واجب ہوتا ہے - برابر ہے کہ اس نے کھیتی بوئی ہے یا نہیں بوئی - اور بیکار پڑی رہنے دی - اور یہ کافر کے حق میں ہے جو کہ دنیا میں پھنسا ہوا ہے زیادہ لائق ہے - اور طہارت کیلئے یہ حکم نماز کے اعتبار سے واجب ہے کیونکہ نماز کی مشروعیت طہارت حقیقیہ و حکمیہ کے وجوب کا سبب ہے - اور طہارت صغری اور طہارت کبری کی مشروعیت کا سبب بھی نماز ہے جس طرح پر کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے - اور معاملات کے لئے یہ بقاء مقدور فی البقاء کے لحاظ سے واجب ہوتے ہیں کیونکہ جب اللہ تعالی نے عالم کے بقاء کا قیامت تک کے لئے امر فرمایا ہے - اور یہ واضح ہے کہ بقاء اسوقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ مخلوق کے مابین آپس میں معاملات نہ ہوں جس سے ان کے معاشی معاملات طے ہوں - مثلاً بیع و اجارہ اور نکاح جو کہ توالد و تناسل کے ذریعہ اس جنس کی بقاء ہے - تو معلوم ہوا کہ بقاء مقدور آپس لین دین سے ہوگی - یہی معاملات کی مشروعیت کا سبب ہے - اور یہ انسان کے ساتھ مخصوص ہے بخلاف حیوانات کے کیونکہ حیوانات قیامت تک معاملات اور نکاح کے بغیر بھی باقی رہیں گے کیونکہ ان کی تخلیق بھی اسی طرح سے ہے - ان کے افعال سے امر دینی متعلق نہیں ہے -

تشریح

مسبب اور احکام کا بیان: حدوث عالم کا سبب ایمان ہے اور خود حدوث عالم اس کا سبب ہے اس لئے کہ حدوث عالم کی بناء پر خدا کے کارساز پر ایمان لانا فرض ہے۔ اس لئے کہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو مخلوق قادر مطلق کی محتاج نہ ہوتی - اس بارے میں عرب کے ایک دیہاتی نے کہا کہ جب راستہ میں پڑی ہوئی اونٹ کی مینگنی اونٹ کا سراغ بتاتی ہے اسی طرح قدم کے نشان آنے جانے والے کا پتہ بتاتے ہیں تو یہ برجوں والا آسمان اور یہ راستوں والی زمین خالق برحق اور لطیف و خبیر کا پتہ کیوں نہ بتائیں گے۔

لہذا عالم کا حادث ہونا ایمان کا سبب ہے اور خود ایمان اس کا سبب ہے - اسی طرح سبب وقت ہے اور نماز اس کا سبب ہے کیونکہ ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا کے ذریعہ حق تعالی نے نماز کے لئے وقت کو سبب بنایا ہے - اور حقیقت میں واجب کرنیوالی ذات حق برحق ہے مگر چونکہ وہ ہماری نگاہوں، وہم و گمان سے غائب ہے - اس لئے وقت کو اس کے قائم مقام قرار دیا گیا - وقت کو وجوب نماز کا سبب بنایا گیا۔

زکوۃ اموال: یہ ایک فریضہ ہے جس کا سبب مال کا مالک ہونا ہے اس لئے کہ وہ مال جو نامی ہو اور اس پر سال پورا گذر چکا ہو اور سال بھر کی ضروریات سے فاضل و فارغ ہو اس مال کے مالک پر زکوۃ دینا واجب ہے۔

وَقَدْ تَمَّ الْفَنُّ وَالْمَتْنُ الْمُرَتَّبُ بَيْنَ أَسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَمُسَبَّبَاتِهَا وَبَقِيَ سَبَبُ الْعُقُوبَاتِ وَشِبْهِهَا فَيَشْرَعُ بِقَوْلِهِ **وَأَسْبَابُ الْعُقُوبَاتِ وَالْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ مَا نُسِبَتْ إِلَيْهِ مِنْ قَتْلٍ وَزِنًا وَسَرِقَةٍ وَأَمْرٍ دَائِرٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ** وَالْعُقُوبَاتُ أَعَمُّ مِنَ الْحُدُودِ لِأَنَّهَا تَشْمَلُ الْقِصَاصَ أَيْضًا وَالْكَفَّارَةُ نَوْعٌ آخَرُ فَسَبَبُ الْقِصَاصِ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَسَبَبُ حَدِّ الزِّنَا هُوَ الزِّنَا وَسَبَبُ قَطْعِ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ وَقَدْ يُقَالُ حَدُّ السَّرِقَةِ وَسَبَبُ الْكَفَّارَةِ هُوَ أَمْرٌ دَائِرٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ وَذٰلِكَ لِأَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ فَسَبَبُهَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا دَائِرًا بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ لِتَكُونَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً إِلَى جِهَةِ الْإِبَاحَةِ وَالْعُقُوبَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْحَظْرِ كَالْقَتْلِ خَطَأً فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةِ رَمْيٌ إِلَى صَيْدٍ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرْكِ التَّثَبُّتِ مَحْظُورٌ إِذَا قَدْ صَادَفَ آدَمِيًّا وَالْإِفْطَارِ عَمْدًا فِي رَمَضَانَ فَإِنَّهُ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ اتِّصَالِ مَا هُوَ مَمْلُوكٌ لَهُ بِمَا لِلَّهِ وَمَحْظُورٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جِنَايَةٌ عَلَى الصَّوْمِ وَالشَّهْرِ وَمَرَّ فِي ضِمْنِهِ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ **وَإِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ** بَيَانٌ كُلِّيَّةٌ نَعْرِفُ بِهَا السَّبَبَ بَعْدَ بَيَانِ تَفْصِيلِهِ مِنْهُ ثُمَّ نَعْلَمُ قَبْلَهُ أَيْ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا **بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ** فَالْمَنْسُوبُ إِلَيْهِ وَالْمُتَعَلِّقُ بِهِ يَكُونُ سَبَبًا لِلْمَنْسُوبِ وَالْمُتَعَلِّقِ الْبَتَّةَ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ أَنْ يَكُونَ مُسَبَّبًا لَهُ وَحَادِثًا بِهِ كَمَا يُقَالُ كَسْبُ فُلَانٍ وَلَا يَرِدُ عَلَيْنَا أَنَّ الْحُكْمَ رُبَّمَا أُضِيفَ إِلَى الشَّرْطِ فَيَنْتَقِضُ بِهِ هٰذَا الْمَقَالُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ يُقَالُ صَدَقَةُ الْفِطْرِ فَإِنَّ الْفِطْرَ وَهُوَ يَوْمُ الْعِيدِ شَرْطٌ لِلصَّدَقَةِ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الَّذِي يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ كَمَا مَرَّ فَالصَّدَقَةُ تُضَافُ إِلَيْهِمَا جَمِيعًا۔

ترجمہ بہرحال عبادات و معاملات کے اسباب و مسببات کا بیان بالترتیب پورا ہو گیا اور عقوبات اور ان کے مشابہ اور ان کے اسباب کا بیان باقی رہ گیا جن کو مصنف نے اپنے اس قول سے شروع کیا ہے

اور عقوبات، حدود اور کفارات کے اسباب وہ چیزیں ہیں جن کی طرف یہ چیزیں منسوب ہوتی ہیں۔ جیسے قتل، زنا، سرقہ اور ایسا کوئی کام جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہو۔ پس عقوبات حدود سے عام ہیں۔ کیونکہ یہ قصاص کو بھی شامل اور کفارہ دوسری نوع ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ قصاص کا سبب قتل عمد ہے اور حد زنا کا سبب زنا کاری ہے اور قطع ید کا سبب مال محفوظ کی چوری ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حد سرقہ اور سبب کفارہ ایسے امور ہیں جو حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ امور جبکہ عبادت بھی ہیں اور عقوبت بھی تو ان کا سبب بھی ضروری ہے کہ ایسا امر ہو جو اباحت و حظر کے درمیان دائر ہو تاکہ عبادت صفت اباحت کی طرف منسوب ہو جائے اور عقوبت صفت حظر کی طرف جیسے قتل خطا

کیونکہ صورۃً تو اس نے شکار کو مارا ہے اور وہ مباح ہے اور ترک قضا کی وجہ سے ممنوع ہے کیونکہ اس نے آدمی کو پایا اور وہ مر گیا پس اس میں کفارہ واجب ہوگا۔ اور ماہ رمضان میں جان بوجھ کر کھانا پینا یہ فعل مباح ہے کیونکہ مالک کے ساتھ مملوک کا متعلق ہوگئی۔ اور ممنوع و محظور من وجہ ہے کہ صوم مشروع میں جنایت ہے پس یہ کفارہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور سبب اس سے پہچانا جاتا ہے۔ یہاں ہر سبب کے پہچاننے کا ایک کلی قاعدہ بیان کیا گیا ہے سبب کی تفصیل کے بیان کرنے کے بعد۔ تاکہ جن میں بھی بات معلوم نہیں ہوسکی وہ اس قاعدہ سے معلوم ہو جائے یعنی شئی کا حکم کے لئے سبب ہونا معلوم ہوگا حکم کی اس کی طرف نسبت کرنے سے اور اس کے ساتھ متعلق کرنے سے۔ پس منسوب الیہ اور متعلق بہ منسوب اور متعلق کا سبب ہوگا۔ کیونکہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف منسوب ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی کے متعلق ہونے میں ایک عام قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف اور مضاف الیہ کیلئے سبب ہوتی ہے اور اسی سے عادت ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کسب فلاں۔ مگر اس وقت اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کبھی کبھی حکم شرط کی طرف اضافت کرتے ہیں۔ لہذا یہ قاعدہ مذکورہ کلی کیسے ہوسکتا ہے۔ تو مصنف نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ البتہ شرط کی طرف جو چیز مضاف ہوتی ہے وہ مجازاً ہوتی ہے۔ جیسے صدقۂ فطر اور حج اسلام۔ کیونکہ فطر اور وہ یوم عید ہے صدقۂ فطر کے لئے شرط ہے۔ اور سبب اس کا وہ افراد ہیں جن کی شخص کفالت کرتا ہے اور ان کا وہ ولی ہے۔ اور صدقۂ فطر دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ جیسے کہ حج اسلام ادا کرنے کی شرط ہے اور بیت اللہ شریف اس کا سبب ہے اور حج دونوں ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

تشریح

معاملات اور عبادات کے اسباب اور ان کے مسببات کا بیان لف ونشر مرتب کے طور پر ہوگیا ہے۔ اب عقوبات، حدود، کفارات اور ان کے اسباب کہ جنکی جانب قتل، زنا، سرقہ وغیرہ منسوب ہیں اور ان امور کے اسباب جو حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہیں ان کا بیان ابھی باقی ہے۔ عقوبات کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ حدود سے عام ہیں اس لئے کہ عقوبات قصاص کو بھی شامل ہے اور کفارہ ایک دوسری نوع ہے۔ لہذا قصاص کا سبب قتل عمد ہے، اور حد زنا کا سبب زنا کاری ہے اور قطع ید کا سبب مال کی چوری ہے اس کو حد سرقہ بھی کہتے ہیں اور کفارہ کا سبب وہ امر ہے جو اباحت اور حظر کے درمیان دائر ہے۔

قولہ اما العقوبات الخ۔ شارح نے کہا عقوبات حدود سے عام ہیں کیونکہ عقوبات قصاص کو بھی شامل ہیں اور کفارہ مستقل ایک نوع ہے۔ پس قصاص کا سبب قتل عمد ہے اور حد زنا کا سبب خود زنا ہی ہے اور قطع ید انسان کے ہاتھ کاٹنے کی سزا سرقہ (چوری) ہے۔ جس کو اصطلاح میں حد سرقہ کہا جاتا ہے۔ اور کفارہ کا سبب وہ چیز ہے جو اباحت اور حظر کے درمیان دائر ہے کیونکہ کفارہ چونکہ عبادت اور عقوبت دونوں کے درمیان دائر ہے تو اس کے سبب کے لئے ضروری ہے کہ وہ بھی اباحت اور حظر کے درمیان دائر ہو تاکہ کفارہ میں جو عبادت ہے وہ صفت اباحت کی جانب منسوب ہو جائے اور جو عقوبت ہے وہ حظر کی صفت کی جانب منسوب ہو جائے

قولہ کالقتل خطأ الخ۔ جیسے قتل خطا کی صورت میں۔ اس وجہ سے کہ یہ قتل ظاہری صورت کے اعتبار سے کسی
کی جانب تیر پھینکا گیا ہے۔ جو کسی شکاری جانور کی جانب تیر چلایا اور اس کا شکار کرنا شرعاً مباح ہے مگر اس میں بھی
شکاری جانور کی جانب تیر کے پھینکنے میں تھوڑی سی چوک بھی ہو گئی ہے اور اطمینان، جو شدید اور احتیاط کے
خلاف بھی حرکت صادر ہوئی ہے اس لئے ایک ممنوع چیز کا ارتکاب لازم آگیا ہے یعنی تھوڑی سی بے احتیاطی
کی وجہ سے ممنوع چیز کا ارتکاب لازم آگیا ہے کیونکہ شکار کی جانب پھینکا ہوا تیر اس بے احتیاطی اور بے خبری کی
کی بنا پر آدمی کے لگ گیا اور اس کو ہلاک کر ڈالا ہے لہٰذا اس قتل میں کفارہ لازم آئے گا۔

قولہ والافطار عمداً فی رمضان الخ۔ ماتن نے کہا اور رمضان کے مہینہ میں قصداً کھا پی لینا۔ تو اس کے اندر بھی
اباحت کی ایک شان پائی جا رہی ہے۔ کیونکہ مالک نے اپنی شی مملوک کو تناول کیا ہے اس لئے ایک شی مملوکہ
اپنے مالک کے پاس پہنچ گئی۔ جیسے کہا جاتا ہے "حق بحقدار رسید" اور اس عمداً افطار میں دوسری شان ممنوع
ہونے کی بھی پائی جاتی ہے یعنی صوم شرعی میں جنایت کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ اسی جرم اور جنایت کی بنا پر یہ افطار
اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ کفارہ کا سبب بن جائے۔

قولہ وانما یعرف السبب الخ۔ ماتن نے اسباب کو تفصیل سے بیان کرنے کے بعد ایک قاعدہ اس جگہ بیان کیا ہے
تاکہ اس قاعدہ کی روشنی میں سبب سے متعلق جو باتیں ابتک سابقہ بیان سے معلوم نہ ہو سکیں معلوم ہو جائیں۔
یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ کوئی چیز حکم کا سبب کیسے اور کس طرح بنتی ہے۔ اول تو حکم کو اس چیز کی جانب مضاف
کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے ظاہر ہے۔ جیسے زنا حد زنا کا سبب ہے اور سرقہ حد سرقہ کا سبب، افطار
صوم رمضان کفارہ صوم کا سبب ہے۔ مضاف کرنے کے بعد اس حکم کو اس سبب سے متعلق کر دیا جاتا ہے تو جس شی
اور منسوب الیہ میں سے یہی منسوب لیہ اور متعلق بھی تو سبب ہوا کرتا ہے۔ اور جو منسوب ہوتا ہے اس کو حکم کہا جاتا ہے
اور متعلق بھی اس کا نام رکھا جاتا ہے۔

قولہ لان الاصل فی اضافۃ الشئ الخ۔ اس لئے کہ ایک چیز کی اضافت دوسری چیز کی جانب کرنے اور اس کے
ساتھ متعلق کرنے میں اصل یہ ہے کہ وہ شی اس شی کا سبب ہو یعنی مضاف الیہ اور متعلق ہو تو سبب اور حکم
ہوتا ہے اور اضافت کی جانے والی چیز اور جس کو متعلق کیا جاتا ہے وہ اس کا سبب ہوا کرتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے
کسبت فلاں فلاں نے یہ کام کیا ہے اور یہ فلاں کا فعل ہے۔

اعتراض:۔ مذکورہ اصول پر شارح نے ایک اعتراض وارد فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا احناف پر اس قاعدہ کے
بیان پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اے احناف تم حکم کو شرط کی جانب بھی مضاف کر دیتے ہو تو تمہارا بیان
کردہ قاعدہ منطبق کیونکر ہوگا۔ یعنی سبب اور شرط میں فرق باقی نہ رہ گیا۔

جواب:۔ مذکورہ اعتراض کے جواب میں ماتن نے فرمایا کہ حکم کی اضافت شرط کی جانب حقیقۃً نہیں کی جاتی
محض مجازاً اس کی اضافت شرط کی جانب کر دی جاتی ہے۔ جیسے صدقۃ الفطر میں صدقہ فطر کے وجوب کا

سبب حقیقۃً وہ افراد ہیں جن کی کفالت مالدار کے ذمہ ہو، مگر اس صدقہ کو بھی مجازاً فطر یعنی شرط کی جانب اضافت کر دی گئی ہے، کیونکہ فطر شرط ہے وجوب صدقۂ فطر کے لئے۔

اسی طرح حجۃ الاسلام (اسلام کا حج) تو حج ایک حکم ہے جس کو اسلام کا مضاف الیہ بنایا جاتا ہے۔ یہ اضافت بھی مجازاً ہی کی گئی ہے، اس لئے کہ حج کے وجوب کے لئے اسلام کا ہونا شرط ہے اسی کو شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔

قولہ فان الفطر الخ۔ اس لئے کہ فطر یعنی یوم عید صدقہ کے وجوب کے لئے شرط ہے اور اس کے وجوب کا سبب وہ افراد ہیں جن کی مالدار کفالت اور مؤنت کرتا ہے اور وہ ان کا سرپرست ہے مگر صدقہ دونوں کی جانب مضاف ہوتا ہے ـــــ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

تمت بالخیر